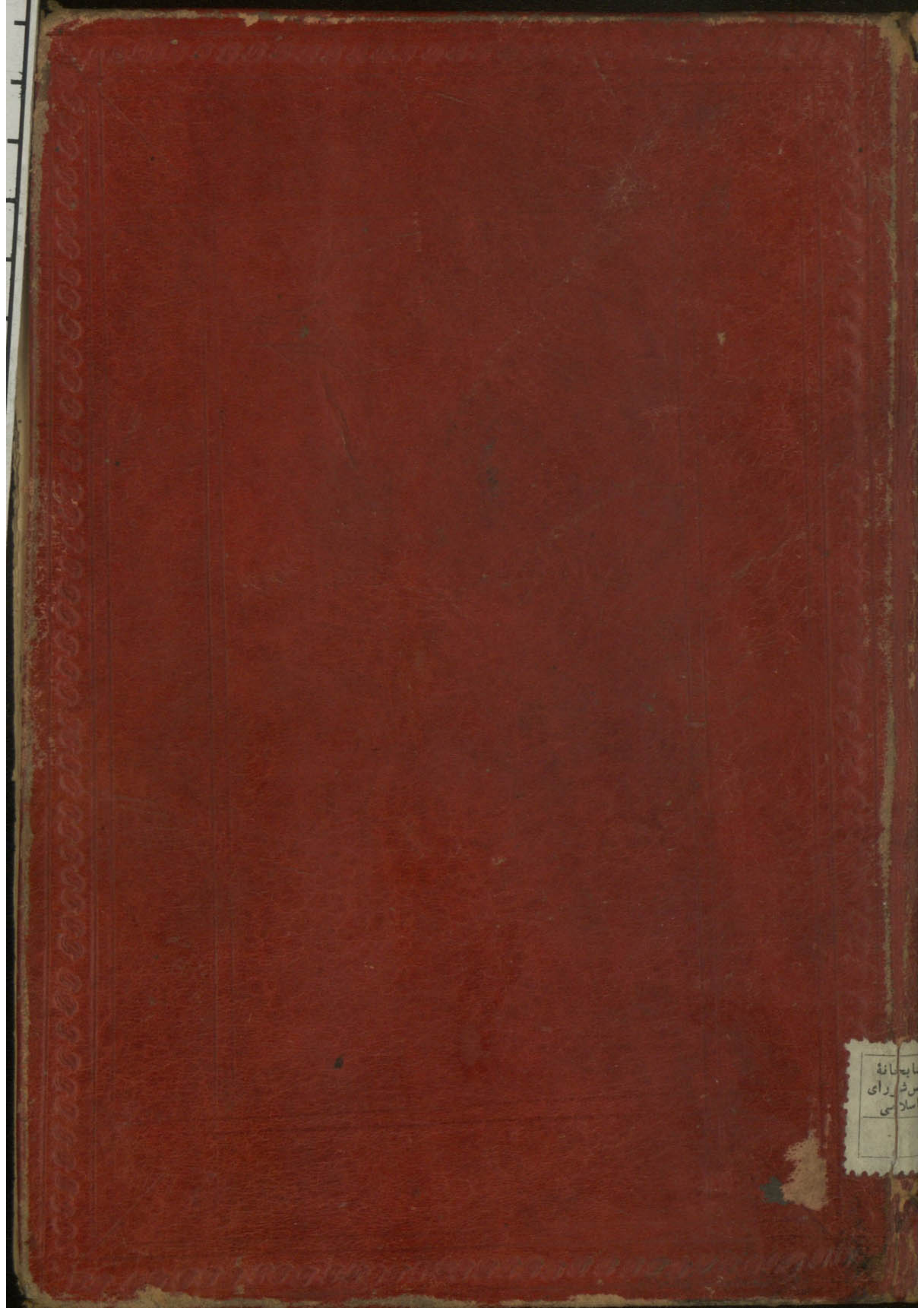
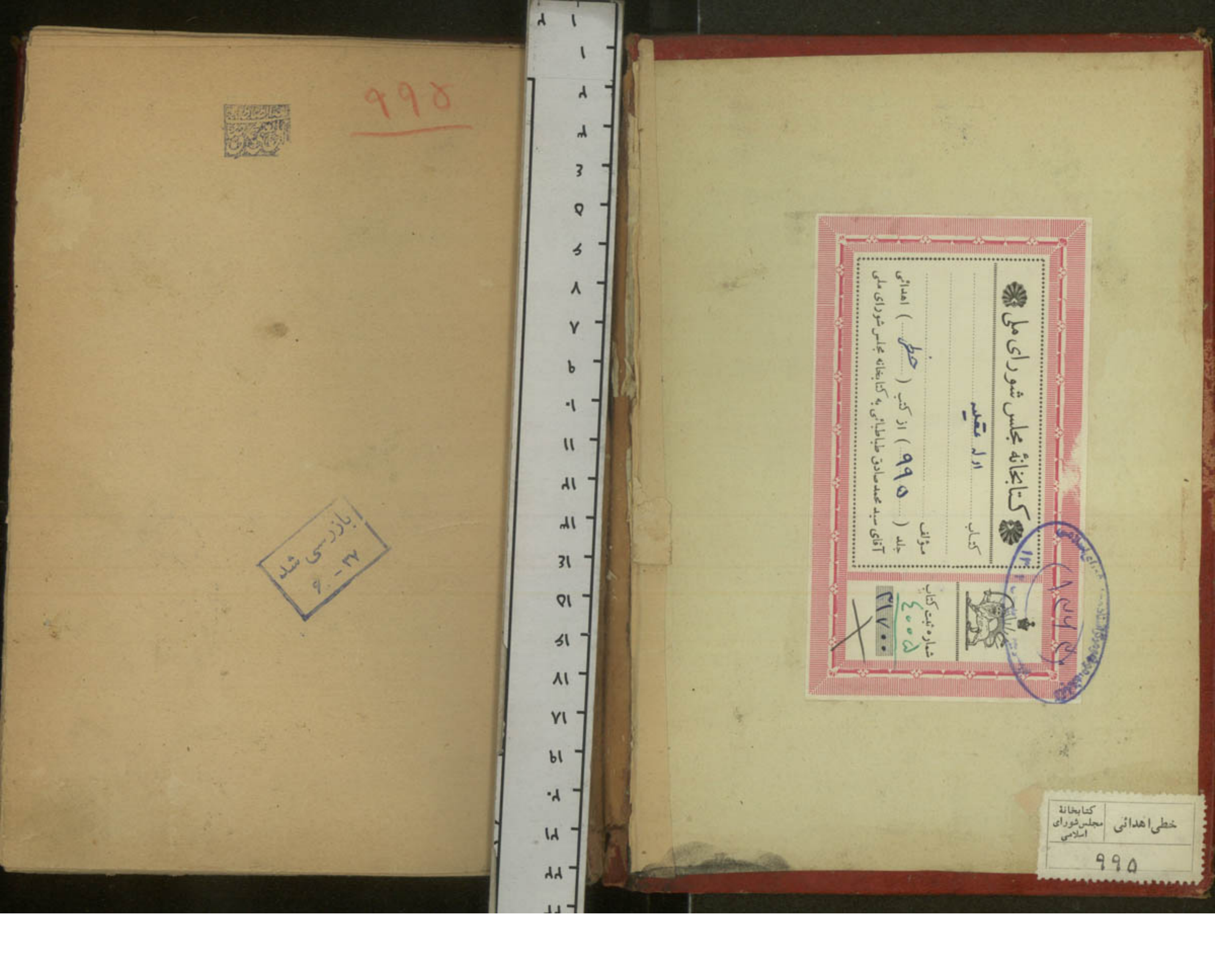
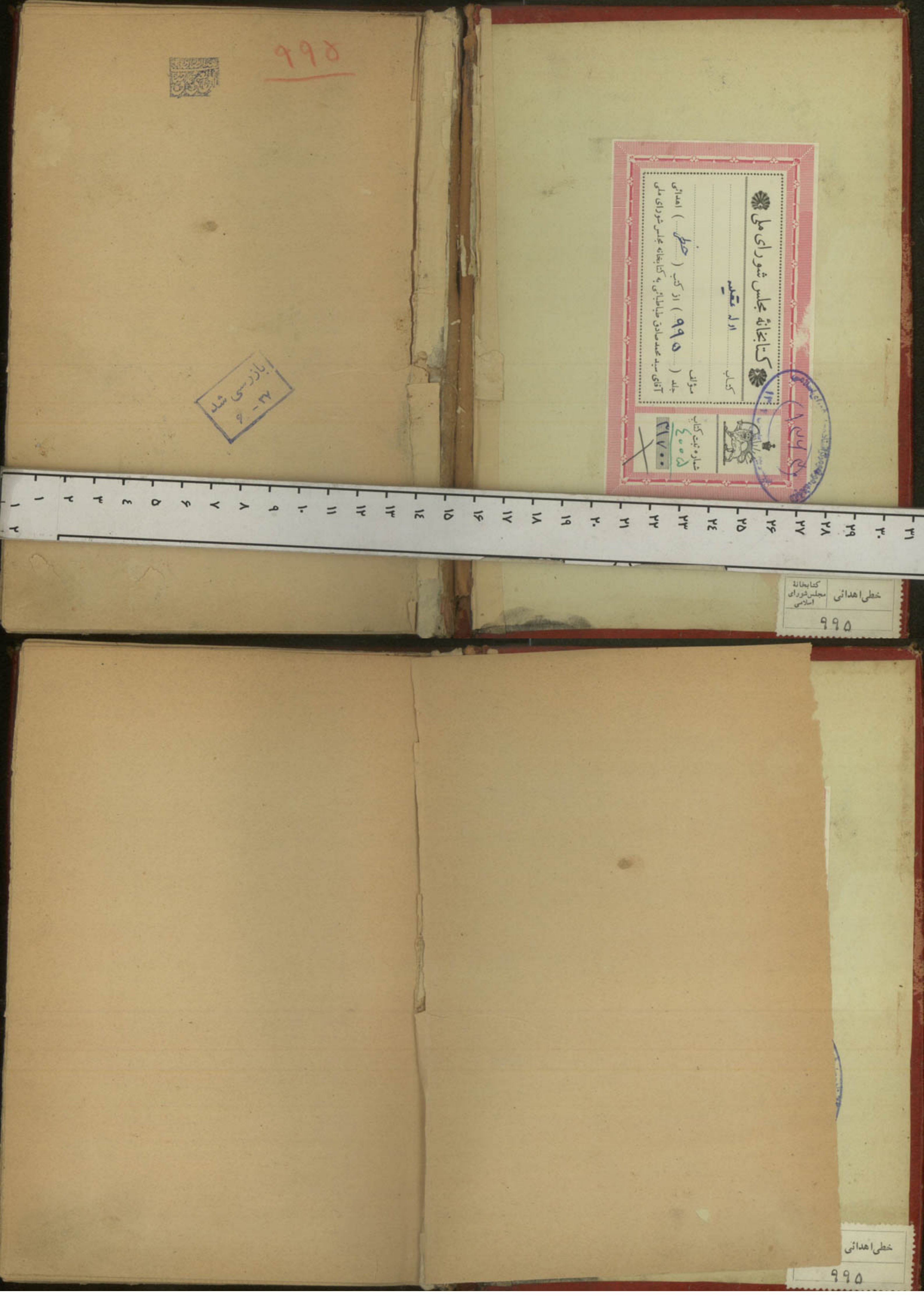




۹۹۵
بازرسی شد
۳۷ - ۶
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۹۹۵


۹۹۵
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۹۹۵
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۹۹۵

خطی اهدائی
۶۹۵

القول في الادلة العقلية ويتم الكلام فيه في طي اصول تحديد عرف الدليل العقلي بانه حكم
عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وقسموها الى ما لا يتوقف على خطاب شرعي كالحسن والقبح العقليين
والى ما يتوقف عليه كالحكم بوجوب مقدمة الواجب وحرمة الضد ونحوها وعد غير واحد منهم
الفاضل التوني منه ما لو ثبت الملازمة شرعا كالملازمة بين القصر والافطار مصرحين بعدم الفرق
بينه وبين ما كان الملازمة عقلية ويرد على التعريف بان الدليل العقلي انما هو فرد من افراد
مطلق الدليل وقد عرفت بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فلا وجه لاهمال
قيد الامكان وصحيح النظر فيه الا ان يراد من التوصل امكانه وهو كما ترى ومجاز لا يصار اليه في امثال المقام
كما لا يخفى ويمكن الجواب عنه بان من الظاهر ان المقصود بالتحديد في المقام ليس الا تمييز هذا القسم من الدليل
عما يشاركه في الجنس من الدليل الشرعي وبعد اعتبار القيدين فيما يعم القسمين لا غائلة في اهمالهما
في مقام يراد فيه تمييز احدهما عن الآخر اجمالا من غير ان يكون المقصود كشف تمام حقيقتهما على انه
يمكن القول بعدم الحاجة الى قيد الامكان في المقام فانه على ما هو المصرح به في كلامهم للادراج
المعقول وهو غير معقود في الادلة العقلية فان المراد بالحكم ههنا هو التصديق ومع حصوله لا معنى
للعقلية وبدونه لا حكم هناك حتى يكون معقولا ثم انه ان اريد من التوصل ما هو العلة التامة
للعلم بالحكم الشرعي فلا يكاد يتم اصلا اذ الحكم العقلي لا يزيد على مقدمة واحدة فيما هو الموصل لها
فان المجهول التصديقي مما لا يمكن الوصول اليه الا بعد اعتبار قضيتين يستفاد من احدهما ثبوت
اللازم ومن الاخرى اللزوم على ما هو المقرر في مقامه وتسمية الاصوليين غيرها دليلا انما يرجع الى
مجرد الاصطلاح نظرا الى اطلاق الدليل عندهم على المفردات وعلى القضية الواحدة او على القضيتين من

غير اعتبار الترتيب بينهما كما لا يخفى على المتدرب في كلماتهم وان اريد منه ما له مدخلية في الايصال
ولو لم يكن علة تامة فيلزم دخول الكل فيه اذ ما من دليل شرعي الا وللعقل فيه مدخلية اذ لا اقل
من النهاية اليه في مقام الحجة والالتزام به مما لا يرضى به منصف كما وقع عن بعضهم ويمكن دفعه
بانا نختار الشق الثاني ونقول ان الحكم المجهول تارة يستدل عليه بدليل عقلي بكلية مقدمتيه ولا ريب
في كونه دليلا عقليا والاخرى بدليل شرعي كذلك ولا ريب في كونه شرعيا واما مدخلية العقل فيه
فانما هو من حيث انتهائه اليه في اثبات حجيته ولا شك في عدم اعتبارها بعد احراز حجيته كما هو
المقصود في امثال المقام كما لا يخفى واخرى بما يكون احدى مقدمتيه عقلية والاخرى نقلية فالمقدمة
العقلية لو كانت معلومة مفروغا عنها او محرزة صح تسمية الدليل بالشرعي سواء كانت للقياس صغرى
او كبرى والمقدمة الشرعية لو كانت مفروغا عنها ولو في الاعتبار فالدليل عقلي فان المقدمة
العقلية ح مما يتوصل به الى حكم شرعي كما يق بان مقدمة الواجب مما يتوصل بها اليه يعني ان بعد
احراز الشرائط ودفع الموانع مثلا يتوصل بها اليه ولا يراد منه انها علة تامة للتوصل اليه مهما
ولكن حيثما كان وجود المعلول متوقفا على حصول العلة وكان حصولها لوجود الجزء الاخير منها
صح اسناد المعلول اليه فكان المتوصل هو هذا الجزء وبالجملة المقدمة العقلية سواء كانت صغرى
للقياس الذي هو المفيد للعلم بالحكم او كبرى لها فيما لو كانت المقدمة النقلية الاخرى محرزة
مفروغا عنها تجري مجرى الجزء الاخير من العلة فيصح اسناد العلم اليها والقول بانها الموصلة
اليه كما لا يخفى واليه ينظر كلام من قسم الدليل الى العقلي والنقلي من اساطين العلماء كالمحقق في مقدمات
المعتبر والشهيد في الذكرى على ما حكي عنهما فان قلت ما ذكرت من ان المراد بالتوصل لو من العلة

تعم

العلة التامة وغيرها ينافي ما هو المصرح به في كلامهم من ان الدليل النقلي ما لا يكون مقدماته
عقلية صرفة فان ذلك يلائم كون المراد بالتوصل حصول العلة التامة كما هو واضح قلت قد يطلق الدليل
العقلي ويراد به ما ليس بنقلي في قبال الدليل النقلي وقد يطلق ويراد به ما يقابل غير العقلي فالعقلي
باحد المعنيين لا ينافي النقلي بالمعنى الذي لا يقابله بل ينافي ما يقابله فان المراد من التسمية بالعقلي
ان الحكم مستند الى العقل لا الاجماع وغيره من الادلة الشرعية ولا ينافيه كونه نقليا بالمعنى الذي
ذكروه فانه ربما يستند الحكم الى الكتاب او السنة مع ان كلا منهما لا يكاد يتم الاستدلال بهما الا بعد
ضم مقدمة عقلية او نقلية كالاجماع ولو مركبا ونحوه ومع ذلك فالحكم مستند الى الكتاب او السنة
مثلا لزوم الاجتناب عن الاثواب الملاقية للابوال مما لا يؤكل لحمه يستفاد من السنة والحكم في الابدان
انما يتم بعد انضمام عدم القول بالفصل بين الابدان والاثواب الا ان الحكم في الابدان ايضا مستند
الى الكتاب وبالجملة فلا ينافي كون الدليل نقليا بمعنى كون بعض مقدماته نقلية وكونه عقليا
بمعنى استناد الحكم الى العقل كما عرفت عدم المنافاة بين استناده الى السنة او الكتاب مع عدم تماميتهما
على تمام المطلوب الا باعتبار مقدمة خارجية منهما ثم انه لا يخفى عليك عدم انعكاس الحد المذكور
نظرا الى ان المتبادر الظاهر منه هو اختلاف حكم العقل والشرع كما هو مما لا مناص منه حذرا من
اتحاد الدليل والمدلول ومع ذلك فبعض افراد الدليل العقلي كالحكم بوجوب المقدمة بعد وجوب
ذيها هو عين الحكم الشرعي فان العقل يدرك وجوب المقدمة وهو نفس المدلول فيلزم اتحاد الدليل
والمدلول اللهم الا ان يجاب عنه بان الحكم العقلي في المقام هو وجوب المقدمة عند وجوب ذيها على
وجه اجمالي كلي يتوصل به الى حكم شرعي خاص كوجوب الوضوء للصلوة والخروج مع الرفقة للحج ولما

ذلك بما هو هو على نحو الحكم في ساير الكبريات المستدل بها على ثبوت احكام افراد موضوعها
كما لا يخفى ثم ان التقسيم المذكور مما لا وجه له ظاهرا اذ العقل بعد فرض حكمه فهو مستقل فيما
يحكم به ولا ينافيه ثبوت موضوعه بالشرع فان العقل يستقل بوجوب مقدمة الواجب بعد فرض الشارع
كما يستقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم من غير فرق بينهما الا فيما لا عبرة به في الاستقلال وعدمه
وهو تحقق موضوعه شرعا في الخارج فالحاجة الى ثبوت الموضوع لو كان مما يؤثر في الاستقلال
وعدمه لما كان هناك حكم يستقل به العقل للاحتياج المذكور وبالجملة فالعقل يحكم بامتناع
انفكاك احد المتلازمين عن الاخر وان كان ثبوت الملزوم متوقفا على شيء اخر في الخارج اللهم الا
ان يقال ليس الكلام في تلك العنوانات الكلية كوجوب المقدمة عند وجوب ذيها او امتناع الانفكاك
بين المتلازمين بل الكلام في العنوانات الخاصة المعنونة في كتب الفقهاء من وجوب الوضوء
وحرمة الصلوة عند نجاسة المسجد وحرمة الضرب عند حرمة التافيف ونحوهما من الاحكام
الخاصة ولا ريب ان العقل لا يستقل بادراك احكامها الا بعد ورود خطاب شرعي على وجوب الفعل
او حرمته بخلاف حكم العقل بحرمة الظلم ولو في مورد خاص فانه لا حاجة فيه الى الخطاب اصلا بل يكفي
فيه مجرد الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح فالحكم الكلي بحرمة الاشد عند تحريم الاضعف ووجوب
المقدمة عند وجوب ذيها او حرمة الضد عند وجوب الضد الاخر لا يثمر في حكم العقل بحرمة
الصلوة والتافيف ووجوب الوضوء الا بعد ورود خطاب الشرع وهذا هو المراد بالتقسيم و
اما ما عدها الفاضل الاول من الدليل العقلي كالحكم بالملازمة بين القصر والافطار ولو كانت
الملازمة شرعية فهو بظاهره ايضا ليس في محله لانك قد عرفت ان الدليل لو كان بكل مقدمتيه

شرعية

شرعية صغرى وكبرى فهو دليل شرعي لا وجه لعده من الادلة العقلية ففي المقام صغرى القصر
شرعية والكبرى وهي القضية القائلة بالملازمة ايضا شرعية لا مدخل للعقل فيهما الا بمجرد الاستنباط
وهو لا يثمر في نسبة الدليل الى العقل لوجوده فيما ليس بعقلي قطعا وبالجملة اذا ثبت وجوب القصر في
اربع فراسخ وثبت ايضا وجوب الافطار فيما وجب فيه القصر على وجه كلي ثبت وجوب الافطار في تلك
المقدمة من غير توسط للعقل الا فيما لا مدخل له في انتساب الدليل الى العقل وهو مجرد الاستنباط
والا فيلزم ان يكون الادلة الشرعية باجمعها دليلا عقليا وفساده غير خفي قال الاستاد دام عزه
وهذه الايرادات على التعريف والتقسيم وعلى ما افاده الفاضل التوني بما كنا نورده قبل واما
الان فغير مجه عندنا اما في التعريف والتقسيم فقد عرفت واما على ما افاده الفاضل فلان الحكم
في الكبرى قد يكون على وجه كلي كان يقول الشارع كلما وجب فيه القصر وجب فيه الافطار ولا ريب
في صلوحه لاثبات النتيجة بعد ضم الصغرى الشرعية مثلا اليها من غير حاجة الى حكم العقل بامتناع انفكاك
احد المتلازمين عن الاخر وهذا عين مفاد حكم العقل كان قولنا كل متغير حادث على ما لا يخفى وقد
يكون الحكم الثابت بالشرع على وجه يحتاج الى ملاحظة حكم العقل بامتناع انفكاك المتلازمين ايضا كما
يقول القصر ملازم للافطار او ما يؤدي مؤداه وح فلا بد من ضم كبرى عقلية اليها ليستند الحكم في
الواقع من امتناع الانفكاك بين المتلازمين وان كان اللزوم شرعيا فانه ليس بضائر كما في الحكم
بوجوب المقدمة وحرمة الضد وما افاده من قبيل الثاني لا الاول فصح التعريف والتقسيم و
افاده باجمعها كما لا يخفى اصل لا كلام في المقام في حجية العلم الحاصل من الادلة العقلية التي لا تبتني
على التحسين والتقبيح العقليين فان لها محلا اخر وقد فرغنا عنه فيما سلف في حجية الظن وذكرنا

ان المخالف فيها هو بعض الاخبارية وتبعهم في ذلك بعض المتاخرين فلا نطيل باعادته وهل
العقل فيما هو مبني على القول بالحسن والقبح حجة بمعنى انه اذا ادرك عقولنا حسن شيء على وجه
ملزم او قبحه فهل هو مما يعتبر في التوصل الى الحكم الشرعي ويصح استكشافه منه اولا واعلم
اولا ان محل الكلام ليس فيما يتفرع على القاعدة المزبورة ولو بالنسبة الى الله تع كوجوب العدل
وقبح الكذب والظلم في حقه تع فان هذه الاحكام وان كانت مما يتفرع على الحسن وما يقابله
الا انها ليس مما يتعلق به حكم شرعي حتى يتوصل بالحكم العقلي الى الحكم الشرعي كالجزم من العقل
فان من قبح الظلم وحسن رد الوديعة يستكشف الحكم الشرعي في حقهم وذلك لا ثمرة عليه ثم اعلم
ان المعروف بين من تقدم على الفاضل التوني اكتفائهم عن هذا العنوان بعنوان مسئلة اثبات
ادراك العقل الحسن والقبح واول من جعل هذا البحث عنوانا اخر هو الفاضل المذكور وتبعه اخرهم
كلام الفاضل المزبور حيث التزم بالحكم العقلي ونفي الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي الا انه تبعه
في ذلك جماعة ممن تاخر عنه ولكن التحقيق بحث الاول على ما يستفاد من كلماتهم في عناوين البحث لان
الطرفين نفيا واثباتا وثمرات المسئلة بين الفريقين مغن عن العنوان الثاني وتوضيح ذلك يتوقف
على ذكر كلماتهم ممن تعرض لها من اصحابنا ومخالفينا في الموارد الثلثة لما كانت امثالها في اوائل المقام
فمنها ما ذكره الفاضل المحقق في رسالته الفارسية المسماة بجوهر مراد حيث فسر الحسن في افعال الله
بجزاء الخير والقبح بجزاء الشر وما اليه ثم بكون الاول ثوابا اذ جزاء الخير لا يكون الا الثواب والثاني
عقابا فلولا ان النزاع في المقامين مما يرجع الى نزاع واحد لم يصح ذلك كما لا يخفى على المتدبر
ومنها ما ذكره العميدي في شرح التهذيب من ان الحسن هو الفعل الذي لم يكن على صفة توجب استحقاق

الذم

الذم والقبح ما كان على صفة توجب استحقاق الذم وفسر الذم بانه قول او فعل او ترك قول او فعل
ينبئ عن اتضاع حال الغير ومثل للاول بالشتم من الرئيس لمن يرؤسه وللثاني بالضرب منه له وللثالث
بترك رد السلم وللرابع بترك القيام له مع اهليته لذلك ولا شك ان اعتبار الذم في الحسن والقبح
وجودا وعدما ثم تفسيره بما عرفت اصرح على الاكتفاء عن الثاني بالاول اذ ليس الذم بهذا المعنى الا العقاب
ومنها ما افاده جمال المحققين في تعليقاته على العضدي من تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور والتعبير
له في موارد انه ادعى الاجماع من الامامية على القول بالحسن والقبح بالمعنى المذكور ومنها ما عن الكاظمي
في شرح الزبدة من تفسيره الحسن والقبح بما ذكرنا ومنها ما ذكره جملة من اساطين العلماء كالمحقق والشهيد
وامثالهما من تقسيم حكم العقل الى ما يتوقف على خطاب شرعي وما لا يتوقف ومثلوا للثاني بالتحسين
والتقبيح العقليين كرمته ووجوب رد الوديعة واما كلمات مخالفينا فعن المواقف تفسير الحسن في محل
النزاع باستحقاق المدح في العاجل والثواب على الاجل والقبح باستحقاق الذم والعقاب كذلك وعن القوشجي
قدس الله تفسير الحسن والقبح ايضا بما سمعت كما عن الباغنوي ايضا مثل ما مر وقال الاسنوي في شرح المنهاج
اعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وقد يراد صفة الكمال وصفة النقص ولا نزاع
فيهما انما النزاع بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهب المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى
ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تع لاعتقادهم وجوب رعاية المصالح
والمفاسد وانما الشرايع مؤكدة لما هو وصراحة ذلك في المقصود مما لا ينبغي ان ينكر فظهر من جميع ما مر ان المراد
بالحسن والقبح الواقع في عنوان النزاع المراد به ما يستحق الفاعل المدح في العاجل والثواب في الاجل فاثبات
ان العقل يحكم بالحسن والقبح في قوة اثبات ان العقل يدرك حكم الله كما هو المراد بالملازمة ويكفيك

شاهدا في المقام قولهم ان الظلم حرام ورد الوديعة واجب حيث لا يعنون بالوجوب الا الطلب الملازم
للعقاب عند المخالفة نعم لو كان المراد من الحسن والقبح هو مجرد المدح والذم دون الثواب والعقاب
كان لنصار العنوانين وجه هذا تمام الكلام في عناوين القوم واما ادلة الطرفين الواردة على النفي والاثبات
فيقتضي اتحاد العنوانين وكفاية اثبات الحكم العقلي عن الملازمة فادلة المثبتين من لزوم افحام الانبياء
وعدم وجوب معرفة الله لولاه يقتضي ما ذكرناه لان مجرد الاستحقاق الذم والمدح لا يلزم منه
الوجوب ولا يندفع منه افحام الانبياء ما لم يلاحظ مع ذلك العقاب ولو احتمالا واما ادلة النفاة كآية
التعذيب فدلالتها على ان المراد بالحسن والقبح ما يلازم الثواب والعقاب صريحة والا فنفي التعذيب
لا اساس له في نفي الذم والمدح وكذا في جواب القائلين بالتحسين عنهم بان المراد نفي فعلية العذاب دون
الاستحقاق ايماء الى المطلب المزبور من حيث عدم تعرضهم لعدم مدخلية الحسن والقبح للعذاب فنفيه
لا يدل على عدم الحسن كما لا يخفى واما ثمرة المسألة على ما فرع عليها العضدي واضرابه من عدم وجوب
شكر المنعم فلا عقاب ولا اثم في تركه على من لم يبلغه دعوة النبوة فلا يصح الا على الدعوى المذكورة
وبالجملة فنحن لا نقول بان المقامين متحدان لا تغاير بينهما على وجه لا يمكن النزاع في احدهما مع تسليم الآخر
ولكنا نلتزم بان النزاع الواقع بين العدلية والاشعرية مما يغني عن هذا النزاع في المقام الثاني فكان
بعد تسليم صغرى الادراك من العقل واهيته فلا نزاع في كونه سبيلا الى الحكم الشرعي ط وجه للانفيه
كما استظهرنا ذلك من الوجوه المذكورة في عناوين القوم وادلتهم وثمرات المسألة على ما هو الشأن
في استكشاف امثال المقاصد وسيأتي ما يوضح ذلك عند الاستدلال على المقصود وتوضيح البحث
وتنقيحه تفصيل بسطاق المقام فنقول ان ههنا نزاعين احدهما ان العقل هل يدرك حسن شيء او قبحه

او لا يدرك فاثبته الامامية ومن تابعهم من المعتزلة وانكره الاشاعرة وحيث ان الكلام في المقام ليس
من الكلام في مباحث العقل بعدم كون المسألة اصولية بل انما هو من مبادي الاحكامية فقد طوينا الكشح
عن ذكرها مضافا الى بداهة المقصود حتى ان اكثر الكلام فيها ربما يعد من العبث حيث انه لا يفيد الا غير ما
هو المعلوم منها لسلامة الوجدان مع ان فيه غنى عن تجشم البرهان الا انه لا بد ان يعلم ان الحسن والقبح
الواقع في العنوان قد اختلف في تفسيرها فعن بعضهم كالفاضل التوني والفاضل الاردكاني تفسيرها بمجرد المدح
والذم دون الثواب والعقاب قال الاول في محكي الوافية لا حق ثبوت الحسن والقبح العقليين في الجملة
الضرورية ولكن في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر ثم فرق بين الوجوب العقلي
والشرعي باستحقاق الذم على الاول والثواب على الثاني ثم قال بعد ذكر امور من وجوه النظر فان قلت
الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل حكيم والحرام العقلي ما يكون فاعله مذموما
كك فالحرام العقلي لا بد وان يكون ممقوتا لله وليس الحرام الشرعي الا ذلك لان فاعل فعل ممقوت عنده
مستحق للعقاب قلت الحرام الشرعي ما يجوز للمكلف العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق ولئن علم
انتفائه لسبب ما كان لعنادة بذلك وايضا بداهة استلزام المكروهية عند الله تع لاستحقاق حقا
محل نظر انتهى وقال الثاني على ما حكاه الاول ان الحسن والقبح عقليان والوجوب والحرمة شرعيان
فلا ملازمة بينهما حيث قال في بيان الاول ان المعتزلة لا يكون ان الله تبارك وتعالى هو الشارع للاحكام
وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله تع شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها
فيهما عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما فان ما كان حسنا جوز الشارع وما
كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما شرعي والآخر عقلي الى ان قال في بيان الثاني ما لفظه

المطيع من العاصي ثم اجاب عن ذلك بامكان الاستكشاف من الاخبار والآثار الواردة عن الهداة
الاطهار والآيات القرآنية والشأن الفارقة عدم تعلق الامر والنهي الا بكل حسن وقبيح على ان يكون
الحسن مامورا به والقبيح منهيا عنه وبالجملة فلم يظهر من المحقق المذكور مخالفة حتى يحتاج الى دفع
مقالته ونقضها فالاولى عطف عنان الكلام الى دفع ما افاده السيد المذكور وسيعرف الجواب
عما اورده المحقق المذكور في دفع الشبهة التي اوردها بعض الاجلة في منع الملازمة فنقول فيما
افاده السيد نظر من وجوه الاول ان ما افاده في تفكيك حكم العقل والشرع بتسليم الرضاء والمقت
ومنع الثواب والعقاب ليس على ما ينبغي وتوضيحه وتحقيقه ان الحكم الشرعي قد يطلق ويراد به الخطاب
الفعلي التنجيزي الصادر منه تع او احد امنائه عم واليه ينظر تعريفهم له بانه خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين على حسب اختلاف القيود المعتبرة فيه عند بعضهم وقد يطلق ويراد به الخطابات الشأنية التي صدرت
عن الشارع وان لم يعلم بها المكلف لعدم وصولها اليه من حيث مانعية مانع داخل او خارجي
عنه فهي مخزونة عند اهلها وبعبارة واضحة الاحكام التي يقول بثبوتها المخطئة ويعد المصوبة ويراد
الاول في مجرد الجعل وعدمها من حيث عدم حصول الفعلية فيه بخلاف الاول وقد يطلق ويراد به الارادة
الجازمة والكراهة الثابتة في الواقع متعلقة بالمراد في الاول وبالمكروه في الثاني على وجه يصير المظهر عنها
عند ارادة اظهارها هو الامر اللفظي والنهي كك فالارادة هذه في الحقيقة روح الطلب وهذه روحه
بحيث لو اراد الشارع جعل حكم فلا بد من ان يكون مطابقا له فان اراد السيد ان حكم العقل بوجوب شيء
وادراك العلة التامة المقتضية للوجوب لا يلازم صدور الخطاب على وجه يصدق انه حكم فعلي تنجيزي
صادر من الشارع فمسلم لكنه لا يجديه فان مدار الثواب والعقاب هو الارادة والطلب الحتمي كما يشهد به

الوجدان كما ترى بالقياس الى حال العقلاء في تعذيب عبيدهم فلو علم العبد بعدم ارادة المولى قتل
ولده او ارادة اكرامه فقصد عندهم عاصيا ومطيعا من غير ان يدانيه رسمه وما الطريقة
كما لا يخفى وليس في صدور اللفظ المعبر عنه بالخطاب مدخلية في ذلك كما هو ظاهر لا سترة عليه وهذه حالة
اراده من الحكم فيما نفى الملازمة بينه وبين حكم العقل الحكم الثاني كما في الاطلاق الثاني فالظاهر ان القائل بالملازمة
ايضا لا يقول به بواسطة مجرد حكم العقل الا ترى في المثال المذكور مع قطع العبد بعدم ارادة المولى قتل
ولده يقطع بعدم صدور الخطاب عنه ايضا ولا ينافي بين القطعين ويؤيد ما ذكرناه من عدم ارادة القائل
بالملازمة ذلك ان المتكلمين من اصحابنا مع كونهم قائلين بان الجهات الثابتة في الافعال علة تامة
لم يكتفوا في اثبات التكاليف بمجرد ذلك بل قالوا بها بواسطة وجوب اللطف نعم لو انضم الى ذلك مقدمة
خارجية اخرى كقولهم باللطف او قولهم بعدم جواز خلو الواقعة عن الاحكام كما يستفاد من جملة من
الاخبار صح القول بان الحكم العقلي يلازم الخطاب الفعلي يعني بعد ملاحظة المقدمة الخارجية العقلية
او النقلية الا ان الظاهر منهم في المقام دعوى ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كما يشهد
بذلك قول الحاجبي شكر المنعم ليس بواجب عقلا فلا اثم على من لم يبلغه دعوة النبوة حيث ان قوله فلا اثم
على ما صرح به السيد الشريف ثمرة المسألة ولا يخفى على عدم ترتبها الا على دعوى الملازمة بين حكم العقل
وحكم الشرع مع قطع النظر عن المقدمات الخارجية والا فالثمرة انما لا يظهر الا فيمن بلغه دعوة النبوة
ويومي اليه ما استدل به الفاضل التوني في نفي الملازمة بالاخبار فان ثبوت الاحكام الشرعية قد لو
بعد ملاحظة المقدمة الشرعية فيما استقل فيه العقل مما لا ينكر وبالجملة فان اراد منع الملازمة
بين حكم العقل وحكم الشرع الفعلي باحد الوجهين فمسلم ولكنه كما عرفت غير مجد فيما رامه وان اراد

عليه المصنف من حكاية قولهم هو المشهور يعني ان صاحب جمع الجوامع ما حكاه عن المعتزلة من ادراك
العقل الثواب والعقاب هو المشهور بينهم ثم قال و توسعوا فقالوا فيهما ثابت بالعقل والعقاب
ثابت بالشرع ثم قال وهو المنصور انتهى والتحقيق على ما عرفت من استظهاره من العناوين والادلة
والثمرة ان المراد منهما هو الثواب والعقاب ويرشد اليه ايضا تصديق الزركشي باشتهارهما عن
المعتزلة كما لا يخفى و ثانيهما ما اشتهر بين من تأخر من التفصي من مسئلة الملازمة من ان بعد تسليم
ادراك العقل المدح والذم فهل يدرك الثواب والعقاب ادعاء منهم ان الحسن والقبح في محل النزاع
هو مجرد المدح والذم من غير مدخلية للثواب والعقاب فيهما و هذا هو البحث الذي نحن بصدده
فنقول الحق كما عليه المحققون ثبوت الملازمة الواقعية بين حكم العقل والشرع و هذا الحكم هو معنى
قولنا كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وسيأتي بيان المراد من القضية المذكورة وحيث ان المخالف
في المقام ممن يعتد بشأنه ليس الا المحقق الجمال والسيد صدر شارح الوافية فالاقرب ذكر كلاميهما الموضح
لمراديهما ثم نذكر ما يرد عليهما عندنا فقد قال السيد المذكور في المقام بعد ما مهد مقدمتين في
ضمن كلام طويل له انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي بوجوب شيء او حرمته مثلا يصح ان يحكم
بان الشارع حكم ايضا بمثل الحكم العقلي عليه لما مر في المقدمة الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف
الينا لا يترتب عليه الثواب وان ترتب على نفس الفعل شيء من قرب او بعد فلا يكون واجبا او حراما
شرعيا الى ان قال و بالجملة وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد
العلم التصديقي من الشارع بان شيئا خاصا مما يحسن فعله او تركه وكذا ارادته من المكلفين ان يفعل
او يترك ورضاه من فعله ومقته له حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليهم

قول النبي ان صل وصم وكذا اخبار الشرع بان هذا الشيء واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس
حكما فعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها اثارها من
الثواب والعقاب ثم قال فنحن نقول ان اردت بقولك كل ما يحكم به العقل مطابق للواقع فقد حكم الشارع
عليه بحكم مماثل له انه علم وادعى بان هذا الشيء بحيث لو نقل الى المكلف الامر به او النهي عنه لكان مستحقا للثواب
والعقاب مع الامتثال وعدمه او اراده او اراد ان الفعل او الترك او رضي عنه او يمقت له او اخبر اهل بيته
بالحكم او قال لهم قولوا للناس افعلوا او لا تفعلوا ان دليتم لمصلحة وجهها او دوها فجميع ذلك لا نمنعه ونسلمه
ونحكم به لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان اردت ان طلبه فعلا او تركا بحيث يحصل التكليف وصرنا مكلفين فهو
خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد ان نثبت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي ثم بعد
ذلك اورد على نفسه سؤالا حاصله ان بعد قطع العقل الواقعي لا مجال لانكار كونه حكم الله وهو المطلوب
فاجاب عنه بان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم انه يجب فعل شيء او لا يجب الا حصل الظن
او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه
او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان كالتنوير فانه لا يجوز القياس بقول المعصوم المسموع منه شفاها
ثم ان السيد المذكور قد افاد شيئا اخر في احدى المقدمتين الممهدتين وهو عدم كون ادراكات الادراكية
للعقل علة تامة للحكم بالغاية ما يمكن ان يدركه العقل هو بعض الجهات المحسنة والمقبحة ويمكن ان
يكون هناك جهة اخرى في الواقع لم نحصلها فيمكن ان يكون معارضة للجهة المدركة فلا يكون الحكم
كما ادركه وقال جمال المحققين بعد ما نقلنا عنه في عنوان النزاع ان الحسن والقبح في بعض الاشياء مسلم
لكن يمكن ان لا يكون في بعض الاشياء جهة حسن ولا جهة قبح ومع ذلك امر الشارع به ونهى عنه ليعلم

منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى طلبه وارادته فهو مجوج بقطع العقل الخالي
عن شوائب الوهم بخلافه فان العقل اذا ادرك حسن الشيء على وجه يستحق فاعله الثواب والجزاء الحسنة
فقد ادرك ذلك من كل عاقل حكيم فكيف بمن هو خالقهم وكذلك اذا ادرك قبح الشيء فكيف
كان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بهذا المعنى مما لا يقبل الانكار فانما هو مكابرة فان قلت ما
ذكرتما لا يجدي شيئا في المقام كما اعترف السيد بذلك ايضا لان الكلام في ترتب الثواب على الواجب
العقلي والعقاب على تركه ولا نسلم ترتب الثواب والعقاب الا على الامر والنهي اللفظيين قلت بعد
ان ذلك منقوض بموارد الاجماع والضرورة والسيرة على وجه في الجميع فان اراد عدم ترتب الثواب
والعقاب على الواجب العقلي في الحقيقة وفي المعنى فهو مردود عليه بملاحظة حال العقلاء في كيفية
الاطاعة والعصيان كما مر وان اراد ان ما يترتب على الواجب والحرام العقليين لا يسمى في الاصطلاح
عقابا وثوابا فبعد المنع عنه كما ينفيه تحديد المتكلمين للثواب بانه ايصال النفع لقصد التعظيم
وللعقاب بما يقابله من غير ملاحظة الامر فيكون بالمعنى المعنون فيرد عليه ان النزاع ليس في مجرد التسمية
والاصطلاح اذ لا يترتب على تسمية ذلك ثوابا او غيره شيء من الاحكام الشرعية كما لا يخفى فان
قلت ان بعض الاثار لا يترتب الا بعد اثبات الخطاب والثواب والعقاب مثل فسق فاعل الكبيرة
في الواقعة حيث انهما على ما لو فسرها جماعة بانها ما اوعد الله عليها النار في كتابه لا يتحقق الا بعد
تحقق الخطاب والقائل بالملازمة لا بد له من اثبات الخطاب في صدق الثواب والعقاب قلنا
لا نسلم انحصار الكبيرة فيما ذكر فانها اعم عندنا من ذلك ومما حكم العقل بحرمته على الوجه المعهود
الثاني ان ما افاده في دفع ما اورده على نفسه من عدم مجال للانكار بعد ما قطع العقل بالحكم

بالنظر والتأمل في جواز التعبد بامثال هذه الادراكات العقلية القطعية او الظنية مما لا ينبغي
على اساس ولا له مما اورده مساس حيث قد فرغنا عن حجية العلم الراتي في محله على وجه ظهر عدم معقولية
التفصيل بطريق دون اخر فليراجع ثم الثالث ان ما افاده من ان الجهات المدركة في المستقلات العقلية
ليست علة تامة مما لا يصغى اليه بعد موافقة الوجدان فان الجهة المدركة في الاحسان والظلم الامر والاولة
والقاهرية في الثاني بحسب وجداننا في حال العلم هي العلة التامة واما جواز تبدل العلم جهلا فهو امر خارج
عما نحن فيه اذ ليس الاحتمال هذا للعالم والمحتمل لغيرها لا علم له فخرج عما نحن بصدده ويشعر بذلك ما
افاده الشيخ في العدة في مباحث النسخ من ان حكم الشارع انما هو كاشف عن الصفات لا انه به يحصل
الوجوب ومن هنا تمسك الاشعري بعدم كون شرح في جعل الاحكام مختارا بل لا بد وان يكون موجبا ولذا
مشعرا اجاب بعضهم اصحابنا بان انتفاء القبيح لصارف لا ينافي الاختيار فانكار كون تلك الجهات المدركة
لنا في الافعال التي يستقل عقولنا باحكامها شبهة ان يكون سفسطة في سفسطة فان المفروض استقلال
العقل بادراك الحكم في البعض ثم اعلم ان معنى قولهم ان حكم العقل بوجوب شيء او حرمته مما يكون الثبوت
به الى الحكم الشرعي انه يمكن ان يجعله دليلا للحكم الشرعي فان حكم العقل باستحقاق فاعل الاحسان الجزاء
بمنزلة كبرى كلية لخصوص حكم الشارع بمعنى ارادته ورضاه وطلبه للاحسان وان كان لطلاق الحكم على
هذا المعنى مجازا عندهم كما لا يخفى ومن هنا يلوح ضعف ما افاده المحقق القمي في تحرير العنوان من قوله
كما تبين عندنا معاشر الامامية تبعا لاكثر العقلاء ان العقل يدرك الحسن والقبح الى قوله كذلك
الواضح انه بعد ولأن بعض هذه الافعال مما لا يرضى بتركه الى ان قال وما توهمه بعض المتأخرين من ان حكم
العقل محض الاستحقاق المدح والذم فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم وحيث ان حكم العقل انما

انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل ووجه الضعف امران احدهما حسبما تقدم النزاع وقد
علمت ان كلام الاكثر بين مشعر بخلافه الثاني انه على ما افاده فلا معنى لملازمة حكم العقل لحكم الشرع
بل العقل تارة يدرك الحسن والقبح بمعنى المدح والذم واخرى يدرك الثواب والعقاب بمعنى
انه يدرك انه بما دخل انه يفعله او لا يرضى به فلا يتصور النزاع في ذلك الا ممن ينكر حجية ادراكات
القطعية العقلية والمفروض ان العقل مذكور في عداد الادلة والمسئلة اصولية اذ المقصود فيها
اثبات دليلية العقل للحكم الشرعي وبالجملة فما ادركه لا يكون دليلا للحكم الشرعي ولعله انما اخذ ذلك
من كلام المحقق اللاهيجي حيث قال ان العقل رسول في الباطن كما ان الرسول عقل في الظاهر فان استفاد
من كلماته في موارد عديدة ان العقل لسان الشرع وطالبا من قبله كما ان الرسول في الظاهر رسول احكامه
وكيف كان فلا وجه لما ذكره ايضا الا ان يكون ذلك منه لبيان مقام آخر غير دلالة العقل على حكم الشرع
كما هو الكلام في المسئلة الاصولية المعبر عنها بقولنا كلما حكم به العقل حكم به الشرع ولعل ان هذه
القضية يحتمل وجوها احدها ان يراد منه ان كلما حكم به العقل حكم بمثله الشرع وهذا يلازم توهم
ان العقل والشرع متطابقان فانه ظاهر في تعدد الحكمين وتطابقهما وتغايرهما من جهة ان احدهما
شرعي والآخر عقلي ارشادي وعلى هذا المعنى ففي الموارد التي استقل بها العقل حكمان وحاكمان وثانيها
ان يراد منه كلما حكم به العقل حكم بعينه الشرع وبعبارة اخرى ان الشرع يصدق العقل فيما حكم به لانه
يحكم بحكم آخر لكنه يماثل حكم العقل وعلى هذا فالحاكم اثنان والحكم واحد فان احدهما حاكم وهو العقل
والآخر مصدق وهو الشرع وثالثها ان يراد منه ان كلما حكم به العقل فهو عين ما حكم به الشرع بمعنى
ان العقل رسول الشرع فكما ان الرسول لا يختلف حكمه حكم الشرع بل هو عين حكم به الشرع فكذلك العقل

فانه

فانه رسول الباطن كما ان الشرع عقل في الظاهر فحكم الشرع قائم بالعقل حيث انه لسان الشرع وعلى هذا
الحكم واحد والحاكم واحد كما في احكام الرسول ص ثم ان هذه القضية قد يطلق في قبال من يرى
صحة حكم العقل وعدم حكم الشرع لجواز خلو الواقعة عن الاحكام وقد يطلق في قبال من يرى ان حكم
الشارع قد يكون على خلاف حكم العقل بعد تسليمه عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم فعلى الاول
يكون المقصود اثبات الحكم الشرعي في قبال من ينفيه والتطابق غير ملحوظ في المقام وعلى الثاني يكون
المقصود اثبات التطابق في نفس الحكم الشرعي سواء كان مخالفا او موافقا غير ملحوظ في النزاع وذلك
كما تقول الذي ضربته امس ضربته اليوم فانه قد يكون قولك مسوقا لاثبات المسند في قبال من نفاه وقد
يكون مسوقا لبيان المضروب وقد تقدم ما يدل على ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
بمعنى ارادته وكراهته وسخطه ورضاه وسيأتي ما يدل من الادلة الشرعية كتابا وسنة واجماعا
محققا ومنقولا وبسيطا او مركبا على الملازمة بين حكمين قال الاستاد دام ظله ورد على بعض المعاصرين
جواز الانفكاك بين حكم العقل وحكم الشرع اراد به صاحب الفصول حيث قال بعد ما عنون البحث في مقامين
احدهما يرجع في تحصيل المعنى الى الكلية القائلة بان كلما حكم به العقل حكم به الشرع وثانيهما الى حجية القطع
وجواز عمل القاطع بقطعه فالحق عندي في المقام الاول ان لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل او قبحه وبين
وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه وانما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل او الترك وبين وقوعه
نعم جهات الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن التكليف به وقد لا يقتضي لمعارضته من جهة
اخرى في نفس التكليف واستند في ذلك الى وجوه الاول حسن التكليف الابتلائي فان الضرورة قاضية
بحسن امر المولى عبده بما لا يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح في نظره استخبارا لحال العبد او اظهارا

حسن الفعل او قبحه م

بحاله منه غيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لما حسن ذلك والجواب عنه اما اولا فبانه
خارج عن محل الكلام فان الكلام انما هو في الملازمة بين حكم العقل بعد ادراكه الجهة المحسنة والمقبحة
وحكم الشرع ولا وجه للابتلاء بعد العلم بحال الفعل وجوبا وحرمة اذ لا فائدة فيه كما لا يخفى نعم
ذلك يرد نقضا على الملازمة بين حكم الشرع والعقل الى رجحان الحكم بتبعية الاحكام الشرعية للصفات
الكامنة في الاشياء باعتبار حدود ذواتها او بعد انضمام امور لاحقة اليها زمانا ومكانا ونحوهما ومن هنا
يظهر عدم استقامة ما اجاب به عن الاعتراضات التي اوردها المحقق القمي على الوجه المذكور حيث
انه انما حاول دفعه في ذلك المقام ولا ربط بين المقامين كما لا يخفى على المتدبر فيهما واما ثانيا فبان
التكاليف الابتلائية خارجة عن محل تشاجرهم وحريم نزاعهم اذ ليست بتكاليف حقيقة فان التكاليف
الحقيقية على ما هو المصرح به في كلام المتكلمين لا بد وان يكون مشتملة على حسن زائد على التكليف
قال المحقق الطوسي قدس الله روحه في مقام بيان شرائط حسن التكليف وشرائط حسنه انتفاء المفسدة
وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وتحقيق المقام انما هو بعد بسط في الكلام
فنقول ان التكليف شيء يقع على وجوه الاول ان يكون الفعل المأمور به مشتملا على مصلحة توجب الامر به
او يشتمل على مفسدة مقتضية للنهي عنه بحيث لو نهي عن الاول او لم يؤمر به او امر بالثاني او لم ينه عنه
لكان قبيحا على ما عرفت مرادا وهذا هو القسم الشايع عند معاشر العدلية الثاني ان يكون
المصلحة في نفس صدور الامر من غير ان يكون الفعل ذي مصلحة بوجه بل قد يكون الفعل مبغوضا
للآمر لكن المصلحة المقتضية لصدور الامر دعت الى الامر به كالاوامر الواردة في مقام التقية من غير
ان يكون في نفس الفعل تقية ولا شك ان هذا القسم من الامر لا يورث ايجابا بالنسبة الى الفعل

ولا

ولا شيئا آخر وانما هو فعل قد الجأت اليه الضرورة فوقع من غير ان يكون منوطا بحسن في متعلقه وانما
الحسن في نفسه على النهج السائر في الافعال الاختيارية التي يكفي في صدورها من الفاعل وجود الداعي اليه
بخصوصه ولو كان هو حفظ النفس عن مكائد الاعادي بل هو من اعظم الدواعي الثالث ان يكون المصلحة
في الفعل لكنه بعد ما تعلق الامر به فتارة من حيث ان الفعل يحصل الامتثال بالنسبة الى اوامر المولى واخرى
من حيث ان الفعل بعد ما تعلق الامر به ظاهرا انما اشتمل على عنوان حسن كان الامر به طريقا الى تحصيل
ذلك العنوان الحسن الذي هو المقصود بالامر واقعا وان تعلق بغيره ظاهرا فما دل به بالامر اللفظي شيء
والمقصود من الامر الذي حسنه اقتضى صدور الامر من الآمر شيء آخر الا ان تعلق الامر به حيث لم يكن ممكنا
لادائه الى مفسدة ابتداء تعلق الامر بغيره على وجه يحصل بواسطة تعلق الامر به ذلك العنوان الحسن
فيصير مأمورا به بامر آخر مثلا اذا كان في اظهار الاطاعة للمولى حسن او مصلحة دعت الى طلبه من العبد
فلا يجوز الامر باظهار الاطاعة ابتداء من غير سبق تكليف لان الاطاعة يرجع في تحصيل المعنى الى الامتثال
لاوامر المولى والاتيان بما تعلق الامر به والمفروض انتفاء موضوعه فلا بد في ذلك من الامر بشيء آخر مثل
الامر بقطع يده مثلا او قتل ولده لتحصيل موضوع ما هو مطلوب واقعا من اظهار الاطاعة وان لم
يكن قطع اليد محبوبا له بل ربما يكون مبغوضا فكأنه الامر اللفظي في المقام جزء لموضوع ما هو المقصود
حقيقة وبعد تحصيل ذلك الموضوع يحكم العقل بالامر العقلي بالاطاعة المطلوبة للمولى حقيقة فالامر حتى
لا يورث وجوبا ولا رجحانا للمتعلق واقعا وان تخيله المأمور من حيث جهله بالواقع وكشف اللفظ عن الوجوب
ظاهرا او لا يسع حسنا بل هو مستتبع لموضوع حسن تعلق الامر الحقيقي به واذا عرفت ذلك فاعلم ان القسم
الاول مما لا كلام فيه والقسم الثاني مما لا دخل له في المقام فانه امر صوري صرف ولفظي بحت والقسم

فبالنسبة الى الامر المتعلق لفظا بقطع اليد او ذبح الولد فلا شك في كونه صوريا محضا لا بوجوب وجوبا
في الواقع وان تخيله المكلف بواسطة عدم اطلاعه وجهله بالواقع وبالنسبة الى المطلوب واقعا فهو
كالقسم الاول من حيث ان حسن الفعل دعى الى الامر به والاوامر الابتلائية يحتمل ان يكون من هذا القبيل
ولا ينافيه التكاليف الابتلائية لا بد وان يكون الفعل غير مطلوب اذ بعد تسليمه فهو في ما تعلق الامر
اللفظي به وتخيله المكلف مامورا به ولا دليل على ان ذلك الامر لا يصح ان يجعل مرايا الى الوصول الى
ما هو المطلوب حقيقة كما انه لا ينافيه مبغوضية ما تعلق الامر به ظاهرا نظرا الى ان المطلوب الحقيقي هو
اظهار الاطاعة والانقياد ومن جملة ما يحصل المفهوم هو قتل الولد او قطع اليد والمفروض كونه مبغوضا
للمولى والوجه في ذلك انه كما يحصل بالقتل ذلك المفهوم فكذلك يحصل بايقاعه في معرض القتل او القطع
كما هو ظاهر ومن ذلك يظهر ان ما ذكره المحقق القمي تبعا لبعضهم من ان الامر في امثال المقام مجاز
عن المقدمات مما لا وجه له والحاصل ان الاوامر الابتلائية لا يرد نقضا على الملازمة بعد احتمال
ما ذكرنا فكيف بان الظاهر من مساق كما تم هو ما قلنا فتامل جيدا وعن الثاني التكاليف
التي يرد مورد التقية اذ لم يكن في نفس العمل تقية فان امكانها بل وقوعها في الاخبار المأثورة عن
الائمة عليهم السلام الاطهار لا يكاد يعتريه شوب الانكار وان منعنا وقوعه في حقه بل وفي حق النبي فان
تلك التكاليف متصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف والمكلف عن شر اعدائها الغير
وان تجرد ما كلف به عن الحسن الابتلائي وظهر بان نحكم بعد التكليف من جهة الامتثال مما لا يجدي
اذ الكلام في الجهات المفترضة عليها التكليف لا في الجهات المترتبة على التكليف هذا والجواب عنه
اما اولا فبالنقض فيما لو حكم العقل بوجوب شيء او حرمته فانه يحسن التكليف اتقاء عن شر الاعداء

وصونا عن مكائدهم على خلاف حكم العقل من تحريم الواجب وايجاب الحرام مع انه لا يلتزم بجوازه وثانيا
بالانفكاك بين الحكمين فيه قال في ذيل البحث واذا ثبت عندك بما حققناه انتفاء الملازمة الكلية
فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر بالحرام العقلي ولو ندبا او النهي عن الواجب العقلي ولو تنزيها وعلى الثاني
المتصورة في المقام من الامر بالمباح او تحريمه او اباحة الواجب ونحوه الى ان قال اما القسمان الاولان فلا كلام
في امتناعهما بالقياس الى الحكم الواقعي مع ان مقتضى ما ذكره من الدليل هو جواز مثل ذلك ايضا فما هو الجواب
عنه هو الجواب عن غيره ايضا والحق ان النقض المذكور مما لا يختص وروده بهذا الدليل خاصة بل يجري
في اكثر الوجوه التي استدل بها كما لا يخفى واما ثانيا فبالحل فنقول ان تلك التكاليف لا بد وان يحمل على احد
الوجهين اما على التورية باعتبار ارادة معنى غير ظاهر منها على اطلاقها كما روي فيما لو امر بالمسح مختو
انه يجب عند الخوف على النفس والعقل فيه يحمل على الحسن قطعا لان الفعل الواقع في مقام الخوف
على النفس له وجه يغاير سائر وجوهه ويختلف الحسن والقبح باختلاف الوجوه المتحدة مع الفعل المنتزع
عنه كما لا يخفى وقد يبين في الاخبار نظائر ذلك في الاخبار بحيث لا يكاد يعتريه الانكار فمن ذلك ما في قوله
الامام فيما سئله السائل عن الوتر من وجوبه ثم فسره بوجوبه عن الوسوس وقوله اصبت ثم فسره باصبت
الباطل وقوله في الشيخين انهما امامان عادلان قاسطان كانا على الحق وماتا على الحق ثم فسره بما ينافيه
ظاهرا ولا قبح في ذلك الوجه واما على حمل الامر فيها على مجرد التلفظ وايجاد صيغة الامر صورة من غير ارادة
معنى منه نظير الكذب في الاخبارات من حيث عدم مطابقة نسبة الكلام للواقع فيهما ولا بعد فيه اصلا
كما ذكره والعجب انه استبعد وقوع التكليف بالقبيح ويستبعد حمل الامر في امثال المقام على الامر الصوري
مع انه في مقام التقية لا غائلة فيه بوجه الثالث ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال

مشروطة بقصد التقرب والامتثال حتى انها لو تجردت عنها تجردت عن وصف الوجوب كالصوم والصلوة
والحج والزكوة فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي المعروف بانه مشروطة بنية القربة حتى انها لو
بدونها لم يتصف به مع ان تلك الافعال بحسب الواقع لا تخلو اما ان يكون واجبات عقلية مطلقا او بشرط
الامر بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين ثبت المقصود اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها
عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم وجوبه واما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل تحقق
وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل اولا ويمكن تحريره بوجه اوضح او بوجه
اخر تغايره في الجملة فنقول لا شك في اشتراط جملة من الافعال بالاتيان على وجه الامتثال فمع قطع النظر
عن هذا الاشتراط فاما ان يكون تلك الافعال مشتملة على حسن يقتضي الامر بها اولا وعلى التقديرين
لا يتم الملازمة اما على الاول فلان فعلها لا يجزي عن التكليف الواقعي واما على الثاني فلانها مامور بها
مع انه لا حسن فيها ولا تناقض في البين كما لا يخفى فان قلت ان الامر يتعلق بها من حيث اشتراط
وجه القربة قلنا الكلام في الجهات التي يتفرع عليها التكليف ووجه القربة انما يتفرع على التكليف
فلا يحصل الا بعد الامر فاخذه من المادية يوجب الدور المحال والجواب عنه بكلا تحريريه اما اولا فبخروجه
عما نحن بصدده اذ الكلام فيما اذا ادركت عقولنا حسن الفعل او قبحه فهل يكشف عن حكم الشرع
ام لا على ما عنون به البحث وذلك انما يرد نقضا على الملازمة بين حكمي الشرع والعقل ولا يرتبط
بما نحن بصدده اصلا واما ثانيا فنختار انها واجبات عقلية مطلقا مع قطع النظر عن الاشتراط
لقصد القربة ولا غائلة اصلا وبيانه موقوف على مقدمة وهي ان الفعل الواقع من المكلف له
عناوين كثيرة ووجوه عديدة يصلح للحمل عليه ويصح انتزاعها منه فقد يكون الضرب للتاديب

من المكلف

من المكلف معنونا بعنوان حسنا كما اذا كان على وجه التاديب وقد يكون قبيحا ملحوظا بلحاظ اخر
وموجها بوجه غيره قبيحا كما اذا كان على وجه التعذيب مثلا فاذا علمنا العنوان الحسن المنتزع من الفعل
بخصوصه تفصيلا فلا كلام وان علمناه اجمالا كما ان علمنا ان للفعل الفلاني وجها يكون ملحوظا بذلك
الوجه حسنا ولو علمنا بذلك بواسطة امر الشارع وكشفه عن وجود عنوان الحسن اجمالا فلا ريب ان الاتيان
بالفعل في الخارج تحصيلا لذلك العنوان المعلوم حسنه اجمالا لا يجزي عن الامر به لو كان مامورا به لجهل
بالحسن المنتزع من الفعل كما لا يخفى وبالجملة فبعض الافعال لو فرضها مشتركة بين وجوه كثيرة لابد في
تعيين واحد منها من القصد لذلك الوجه بالخصوص تفصيلا او اجمالا واليه ينظر العبارة المنقولة
عن المتكلمين من انه لابد ان يقع الفعل في الخارج اما لوجوبه او لوجه وجوبه فان هذا احد الوجوه في
وجه الوجوب واذ قد عرفت هذا فنقول نلتزم بان الافعال المخصوصة التي نعبر عنها بالصلوة حسنا
لكنه لا على اي وجه حصل وعلى جميع الوجوه والعناوين المنتزعة عنها بل على وجه خاص علمنا به اجمالا
بامر الشارع وان لم نعلم ذلك الوجه بخصوصه فهي معنونة بهذا العنوان حسنة ولهذا قد امر بها
الشارع والاتيان بها على الوجه المامور به يجزي عن الوجوب وان لم يكن للامتثال ظاهرا واما قصد
فرجعه الى حقيقة الامتثال كما لا يخفى فهي حسنة ومامور بها فلا مخالفة بين الحكمين واما ثالثا
فنختار انها واجبات عقلية بعد الاشتراط بنية القربة وقصد الامتثال ولا غائلة ايضا وبيانه
ايضا يحتاج الى تقديم مقدمة وهي ان الحكمة الداعية الى وضع الالفاظ على ما تقرر في محله هو الكشف
عن المقاصد في مقام الافادة والاستفادة وذلك يحصل بوجهين احدهما ان يكون المقصود بالافادة
والاستفادة ما هو المفهوم من اللفظ بحيث ما يستفاد منه لغة كما هو المتعارف عند العقلاء في

في غضون ما تقدم واستفهاما ثم خبرا وانشاء وثانيهما ان يكون المقصود واقعا من ايراد اللفظ
واطلاقه هو ما يستفاد من اللفظ من الامور اللازمة للمعنى او الملزومة له ولو بملاحظة مدلوله
ابتداء فكان اللفظ في القسم الاول طريق للوصول الى المعنى فكان المعنى المستفاد من اللفظ في الثاني
طريق الموصل اليه وذلك في الاخبار ظاهر شايع كما في الدلايل الكنائية واما في الانشاء فقد يتحقق مثل ذلك
ايضا كما اذا جعل الامر بشيء عنوانا لمطلوبية شيء اخر فالمطلوب بحسب ما يعتقده المكلف هو ما تعلق الامر
به لفظا الا ان المحبوب واقعا ربما يكون شيء اخر ولو بعمومه فيختلف المقصود المسوق له الكلام والمستفاد
من الامر بحسب ما تعلق به ظاهرا في مقام اللفظ كما فيما اذا امر المولى بضرب زيد مثلا او اكرام عمرو
فانه ربما يقال باختلاف المقصود والمطلوب ظاهرا من حيث ان الطلب مثلا لا يتعلق الا بالامور الاختيارية
للمكلف ومع ذلك فيمكن الحكم مثلا بالامتثال فيما لو اكرم عمروا من غير اختيار ودون قصد لبيان عدم
تناول الطلب للامور الاضطرارية التي لا تقع باختيار المكلف انما هو من جهة قصور في الطلب والا فلا
المقيد لما تعلق به الامر على ما صرح به السكاكي مطلق ثم العقين وبالجملة فاختلاف احكام المقصود والملفوظ
امر ظاهري لا يكاد يخفى على اوائل العقول واذ قد تقرر هذا فنقول لما كان الفعل مجردا عن الاشتراط
بنية القربة غير واجد لحسن ملزم للامر به وكان بعد الاخذ بها حسنا مقتضيا للامر ولا يمكن الامر به
على وجه يكون نفس الفعل متعلقا للامر اللفظي مجردا عن اعتبار القيد والاشتراط ليصح التقييد
بالاشتراط بعد ذلك الامر لا تحصل في الوصول الى ما هو المقصود واقعا انما هو تعلق الامر لفظا بما هو
مجرد عن قيد المطلوب ثم التقييد بعد ذلك فالمقصود من الامر بالصلوة هو التقرب بها وان
كان المطلوب الظاهر هو مجرد فعل الصلوة فيما هو متعلق للامر الواقعي والطلب الحقيقي حسن

نفس

لفظا وما هو مامور به في مقام اللفظ لا دليل على لزوم كونه حسنا ولا يدعيه القائل بالملازمة بينهما
كما لا يخفى الرابع الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة رفعا للكلفة والمشقة
عنهم كقوله (ص) لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عقيب كل صلوة فان تجويز المشقة في الفعل
قد يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك ما يحسن الابتلاء
ولا يكون في الفعل مزيد حسن بحيث يرجح الزامه به مع المشقة كما في الجهاد فالفعل الشاق قد يكون حسنا
بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام به لما فيه من التضييق على المكلفين مع قضاء الحكمة بعدمه وقد يمكن
تحريره بوجهين الاول ان الادلة الدالة على رفع الحرج عن هذه الامة على ما يعطيه النظر في سياقها انما
هي واردة في مقام الامتنان عليهم فتلك التكاليف التي ترفع عن تلك الامة المرحومة بالعفو عنها لا يخ
اما ان يكون حسنة في الواقع على وجه يستحق الامر بها الزاما او لا فعلى الاول يلزم القول بانتفاء الملازمة
وعلى الثاني ينافي الامتنان فان ترك الالزام بما لا يلزم فيه لا يعد امتنانا بل التكليف الالزامي بعد
قبيحا ولا امتنان في ترك القبيح مع انه قد من الله تبارك وتعالى ببركات نبينا نبي الرحمة عليه و
على اله من الصلوة ازكيها ومن السلام افضلها على هذه الامة بترك الزام بها على ما يستفاد من جملة من
الاخبار الواردة في هذا المضمار كما لا يخفى على من راجعها الثاني ان الظاهر من قوله (ص) لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك ولاخرت العشاء الى ثلث الليل ونحوه ان ترك التكليف بهذه الافعال انما هو بواسطة
عدم الفائتهم في المشقة بعد ما هو تقتضي للطلب نظرا الى ما هو المعهود من طريقة العقلاء حيث
يستندون في عدم المعلول الى عدم المقتضي فيما لو اجتمع مع عدم وجود المانع وانما يحسن الاستناد
اليه بعد احراز المقتضي والا فينسب كلام القائل به الى اصحاب الهزل والطرافة او يلحق بكلمات ارباب السودا

والمجنون فاللازم لذلك وجود الحسن في تلك الافعال مع عدم الامر بها والجواب اما عن التقريب
الاول اما اولا فبانه خارج عن العنوان اذ لا كلام فيما لا يستقل العقل بادراكه ولو كان حسنا
فلا ملازمة بين حسن التكليف ووقوعه على ما زعم فهذا الايراد على تقدير صحته مستند الورود
ولانه لكل من الفريقين التفصي منه فلا يصلح نقضا للملازمة واما ثانيا فبان العسر واليسر من وجوه
الفعل واعتباراته فيجوز ان يكون الفعل باعتبار العسر قبيحا فلا يكون مكلفا به واما ثالثا
فستعرف المحل منه على المذهبين ثم لا يخفى عدم ورود هذه الايرادات على التقريب الثاني اما الاول
فلان الخبر الصادق قد كشف عن حسنه على ما عرفت فالقطع حاصل بحسنه مع انه لا تكليف به واما
الثاني فواضح واما الثالث فلان الظاهر من الرواية عدم كون الفعل شاقا بل المشقة انما تحصل
من الالزام به كما يظهر من قوله اشق حيث استند مشقتهم الى نفسه صلعم كما لا يخفى ولكنه يرد عليه
اولا ان غاية ما يمكن ان يستفاد من تلك الاخبار هو الظن والظاهر يدفع بالقاطع فان الدليل
الدال على الملازمة قطعي ولا يعارضه خبر الواحد بل ولا المتواتر لفظا فلا بد اما من حمله على خلاف
ظاهره كان يقال ان المشقة في تلك التكاليف انما هي من وجوه المكلف به فبعد العسر والمشقة
لا يكون حسنا فلا تكليف او من طرحه وربما يجد ما يعضد الدليل العقلي والاخذ برواية في
سندها وقد لا تنبا الف كلام فهذه الكلمات في دفع الملازم لو جنطت من الفجائب
لتمسكت من الف جانب اخر وثانيا ان جملة من الاخبار الدالة على تفويض الاحكام الى النبي والائمة
عليهم من الرحمن افضل الصلوة والسلم محمولة على وجوب اتباع النبي فيما امر الجاع عن التبليغ
من ايصال العباد الى جميع المصالح المكنونة قليلها وكثيرها من غير ان يفوت منهم مثلا شيئا

ممن

منها ومن هنا قيل فرض الله وفرض الرسول فيجوز ان يكون الامر المذكور في الرواية كما يظهر من
استناده الى نفسه صلى الله عليه واله من فرضه ايضا من غير ان يكون تبليغا عنه صلى الله عليه
فالفعل بعد الامر من النبي يصير حسنا فيجب فالامر في الحقيقة محقق لموضوع الواجب العقلي والشرعي كالنذر
وامر الوالد لولده ولا ينافيه علم النبي وحكمته بعد ما عرفت من انه ربما يكون الداعي استيفاء جميع الفضائل
لهم فتامل ثم ان الاشكال الوارد في مقام الامتنان فيمكن التفصي منه على المذهبين اما على مذاق الاشعري
فبان يقال ان التكليف وان كان حسنا الا ان ترك التكليف احسن للامتنان على نمط العفو فمن يستحق
العقوبة فانه عدل لكن العفو اولى واما العدلي فبان فعل الاحسن بعد ما كان كذلك للامتنان فيه نظر الى
وجوب صدور الاحسن منه تعالى فهو في مقام الوجوبية وعدم جواز صدور القبيح منه للامتنان لدفع
حيثية عدم صدور القبيح منه تعالى انما هو لغاية لا لشيء آخر على وجه يضطر اليه فان امتناع القبح
لصارف يؤكد الامتنان حيث ان اتصافه بذلك ايضا من اعظم المنة كان فياضيته على جهة الاطلاق
محض الامتنان على العباد والا فلا وجه لعد الوجود من اعظم نعمائه التي من بها على خلقه كما لا يخفى واما
على مشرب التحقيق فبان يقال ان حسن الفعل قد يتدارك بوجوه اخر وبجهات اخرى على الوجه الاتم الاكمل
من غير تكلف اذ اقتضى المصلحة بذلك كما في الحكم بافطار الصائم في السفر فان الصوم نعمة في السفر
منها المشقة قد يوجب شكر المنعم والخضوع لوجهه الكريم المنان المشتمل على كل المصالح واتم الفوائد
فرفع التكليف والامتنان بما لا يستحقه من مجازاته له بجزاء الجميل بما لا يعد والعاقل بالاحصاء وبجوازيها
عائليل كذا افاد اديمت افاداته لكنه لا يخفى عدم اندفاع النقض على المذهبين وان سائر الاشكال
فتدبر الخامس لا ريب في ان كثيرا من الاحكام المفروضة في الشريعة معللة في الحقيقة ظنا او احتمالا بحكم

غير مطرد في موارده وهاومع ذلك فقد حافظ الشارع على حجيتها وكليتها اخذا من الاولوية الاخلال بمورد الحكم كتشريع العدة المعللة بحفظ الانساب ونحوها فالفعل في الموارد المشكوكة عن العلة خالية عن المصلحة مع اطراد الحكم واختصاص الحكمة بالنقض والجواب عنه اولا فبما عرفت مرارا وثانيا فالتزام كون تلك الحكم علة للحكم الشرعي كيف ولولاها يلزم التخلف بل تلك الحكم انما هي تقريبات للاذهان المخاطبين لمناسبة جزئية اوصلى لتشريع الحكم واظهاره وابرازه كما في شان نزول الايات القرانية فان المصالح الكامنة في الاشياء المقتضية للامر بها والنهي عنها مما لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم من امنائه وخلفائه واما ما قيل من كفاية الاحتمال فيما يراه من نفي الملازمة كما اشتهر تقوله ظنا او احتمالا وصرح به اخيرا في ذيل كلامه فلعله سهو من قلمه او غفلة من قواعد المناظرة فان الناقض لابد وان يكون في مقام النقض موردا المورد فخالف مقصود خصمه قطعا ولا يكفيه الاحتمال نعم المانع يكفيه الاحتمال في قبال الاستدلال وبالجملة فنحن نقول بالملازمة فان منعها مانع يجوز استثناء لك فلابد له من احكام الدليل الدال على الملازمة وسد باب الاحتمال باقامة البراهين القطعية وان نقضها الناقض بان يقول ان المورد الكذائي قد تخلف فيه الحكم المذكور فلابد له من اثباته بمورد قطعي المخالفة وعلينا اما اصلاحه الا التزام بمقالته ومن الظاهر ان الوجوه التي استدلها في المشهور بثبوت الملازمة انما اوردوه على وجه النقض كما لا يخفى فلا وجه للاحتمال وثالثا انه كما يحتمل ان يكون اطراد تلك الاحكام انما هو بواسطة حسن في التكليف فكذلك يحتمل ان يكون بواسطة حسن الفعل في غير الموارد الموجود فيها العلة لان اشتمال الفرد على مصلحة موضعه بما يحصل في انتزاع عنوان عن فرد بما لا يدرى في النوع فيصير ذلك العنوان من وجوه ذلك الفرد ويحتمل ان يكون حسنا

بغير

فيصير مامورا به وبالجملة فلا دليل على اختصاص المصلحة في شيء بخصوصه فلعل الحكم في الافراد الغير الواجد لتلك الحكم مستند الى علة عامة لغيرها ايضا او يختص بها ولعمري كيف يرضى العاقل فضلا عن الفاضل بالاستناد الى مثل هذا الوجه في دفع ما قد اتفقت العدلية عليه كما سيجي انشاء الله السادس الصبي الملاهو اذا كان لطيف العرمه كامل العقل يثبت في حقه الاحكام العقلية مع انه لا يجب عليه شرعا والجواب الالتزام بالاحكام الشرعية في حقه ايضا بعدما اورد الحكم العقلي كحرمة الظلم او وجوب رد الوديعة غاية ما في الباب عفوه ثابتة بالشرع تفضلا كما في المعاصي الصغيرة مثلا مع ان الحكم بثبوت العفو في بعض المقامات كما لو فرضنا فيما لو قتل الصبي قبل بلوغه بساعة مع كمال عقله واداكه نبيا او وصي نبي في غاية الصعوبة فانه ربما يخالف العدل على ما لا يخفى وبالجملة فنحن نقول ان كلما ادرك العقل ان الفعل الفلاني مما يترتب عليه الثواب بمعنى جزاء الخير والعقاب بمعنى جزاء الشر او لا يترتب عليه شيء منهما عند العقلاء والحكماء فيمتنع ان يكون حكم الشارع الذي هو خالق الحكماء والعقلاء بخلافه وان شئت التوضيح فلاحظ الميل العقلي هل يصح ان يحكم الشارع بوجوبه او لا يصح وتمم عليه البواقي فتقرر ان بعدما ادرك العقل حسن الفعل ولم يحكم بوجوبه وحرمته او استحبابه او كراهته وحكم باباحته فايجاب الشارع الحكيم له لابد من وجوه اما الحسن فيه قبل الامر والمفروض خلافه او الحسن فيه بعد الامر على وجه يتفرع عليه التكليف فالامر فيه محقق لعنوان حسن مطلوب حقيقة مامورا به واقعا كما في الاوامر التعبدية كالصلوة والزكوة فان بعد الامر يحصل عنوان حسن غير الامتثال ويصير مامورا به وما حسن الامتثال فلا يتفرع عليه التكليف بل الامتثال يتفرع عليه فلا يعقل وجها لتعلق التكليف بالفعل واما الابتلاء كما اورده المحقق الطوسي في بيان كلامه وارادة القبيح قبيح وكذا نزل ارادة الحسن فامامع العلم فلا وجه له واما مع الجهل

فالامتثال به ايضا لا حسن فيه لان حسن الامتثال انما هو من حيث تحصيل محبوب المولى والمفروض ان لا حسن فيه نعم في صورة الجهل لاعتقاد المكلف من حيث ظاهر الامر الكاشف عن الطلب واقعا بالمحبوبية يحسن منه الانقياد ويترتب عليه التجري بترك المطلوب على حسب معتقده وهذا ليس من حسن الامتثال في شيء كما لا يخفى وليس هذه الامر الا صوريا صرفا ولفظيا محضا والكلام على تقدير خلافه فلا يصلح نقضا على الملازمة الواقعية نعم لو قلنا بان الطلب مغاير للارادة او لا يستلزم بل يمكن الانفكاك بينهما كما يراه بعض الاعاظم تبعا للاشاعرة فلا ملازمة بين الحكمين ولعل الناقض المذكور كلامه مبنيا مبني على ذلك الا ان الكلام معه في المبنى ثم انه قال في عنوان البحث بعد ما نفى الملازمة الواقعية هذا اذا اريد بالملازمة القطعية الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر فالظاهر ثبوتها ثم قال بعد ايراد النقوض على الملازمة الواقعية بما عرفت والاستدلال على مقصوده من اثبات الملازمة بين حسن التكليف ووقوعه في اثناء الاحتجاج على الملازمة الظاهرية في المقام الثاني الذي يرجع في محصل المعنى الى حجية العلم والقطع في الظاهر ومن هنا يتضح انه لو جهل العقل جهات التكليف ولو دل جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف عملا بعموم الايات وما في معناها من الاخبار ولان قضيته جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها ان يعارضها مانع ولا يكفي احتماله اذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع بابه انتهى وهذا ايضا مما ليس في محله فان الملازمة لو كانت ثابتة فهي واقعية على ما عرفت والا فالملازمة الظاهرية مما لا محصل لها واما ما استند اليه من عموم الايات فعلى تقدير دلالتها انما يثبت بها الملازمة الواقعية وغيرها فالحكم بلزوم العمل على مقتضى ما ادركه العقل من جهات الفعل في الظاهر يبقى بلا دليل وغاية ما يمكن الاستناد اليه في تصحيح مرامه هو ان يقال ان الوجوه التي اوجبت

بنفي

يقضي بان الجهات المحسنة للفعل بعد وصول العقل اليها انما هو مقتضى للتكليف واحتمال المانع مما لا يعتنى به العقل سيما اذا كان بحيث يقطع ان الاصل نفيه بعدمه فيثبت التكليف في مرحلة الظاهر الى ثبوت مانع فيه اولا ان الرجوع الى الوجدان شاهد صدق على ان جهات الفعل علة تامة للتكليف فليت شعري كيف يمنع هذا المنع وبعد التنزل عن كونها علة تامة لا دليل على كونها مقتضيا للحكم فلعلها جزء المقتضي فان ارتفاع التكليف في الصبي يحتمل ان يكون لوجود مانع منه ويحتمل ان يكون مستندا الى فقدان شرط من شروط التكليف ولا معين لاحدهما فلا يجزم بان العدم في امثال المقام يستند الى وجود المانع انما هو متفرع على العلم او تحكم وثانيا لو سلمنا احراز المقتضي فلا نسلم ان الشك انما هو في وجود المانع عن ثبوت المقتضي وترتبه على المقتضي كيف ويحتمل ان يكون الشك في مانعية شيء موجود والاصل لا يجري فيه لعدم العلم بالحالة السابقة فان ما يحتمل مانعيته مذ خلق ومنذ جعل يحتمل مانعيته وعدمها امر من الاثار واللوازم وقد تقرر في محله عدم جريان الاصل فيها لكنه يختص بالموانع الواقعية للمطالب الخارجية واما الموانع الجعلية كالموانع الشرعية التي شاهد كونها مانعا للاحكام الشرعية يجعل فيها فيجري الاستصحاب والاصل فيه الا ان المقام ليس منه كما لا يخفى فان الكلام في الموانع التي تمنع من ترتب الحكم العقلي على مقتضيها وهذا امر واقعي غير منوطة بجعل ولا وجه فلا استصحاب فيها ودعوى استقرار بناء العقلاء على عدم اعتبار ما يحتمل مانعيته في ترتيب اثار المقتضي بعد احراز المقتضي غير مسموعة جدا كيف ولا نجد منها عينا ولا اثرا الا ترى انه لو اراد المسافرة الى بلد خاص بعد وجود المقتضي ويحتمل مانعه شيء موجود عندها انهم لا يترتبون اثار وصوله الى البلد المقصود له من ارسال المكاتيب اليه ونحوه كما لا يخفى واما التمسك بعدم وجود المانع فقد عرفت في محله جريانه في الامور الشرعية فان من اثار عدم المانع الشرعي وجود المقتضي الشرعي بخلاف الامور الواقعية فانها

يستدل على عللها الواقعية بجميع اجزائها من وجود المقتضيات ودفع الموانع بعدم المانع المحرز بالاصل
الشرعي لا يجدي في الحكم لوجود المقتضي فانه اصل مثبت ولا اثبات فيه عندنا وبالجملة ففي تشخيص عدم المانع
وان كان يجدي في اثبات الملازمة الظاهرية الا ان الكلام في مورده فانك ان المقام مما نعلم بوجود شيء
ونشك في وجود المانع دونه الى الفساد وقد يستفاد من كلامه الملازمة الظاهرية ايضا فيما لو ادرك العقل
بعض جهات الفعل ويحتمل وجود معارض يعارض جهة او حسنه فيما ادركه كما اذا ادرك حسن العدل او
قبح الكذب ولكنه يحتمل وجود عنوان اخر في الكذب من انجاء نفس محترمة ونحوه فان العقل في مقام الظاهر
يستقل بحرمته او وجوبه مثلا ما لم يكشف الخلاف او يعتمد على اصالة عدم المانع وهذا ايضا مما لا وجه له
في وجهه فان العقل بعد ما ادرك العنوان المحسن لا يجدي في الحكم بخلافه احتمال طرو عنوان القبيح لان
الحسن وخلافه من الصفات الظاهرية على الافعال الاختيارية والعناوين المقصودة فما لم يكن العنوان
القبيح مقصودا لا يتصف بالقبح وان وقع وكذا العنوان الحسن فان قطع اليد من السم مما يستقل العقل
بحسنه ولا يكفي في دفعه احتمال رفع شفاء نفسه مثلا وان وقع معه اتفاقا فالحكم بقبح الظلم وقطع يد
حكم واقعي لا يبتني على الظن بعد عدم القصد الى العنوان الحسن لا يتريث العقل في الحكم بالقبح حكما واقعيا
ولا يحتمل الخلاف لا في الواقع ولا في الظن فكيف يكون مثل هذا الحكم حكما ظاهريا ولا حاجة الى اعمال الاصل في
عدم طرو العنوان المحسن فان الاثار التي تترتب بالاصل وحكم بترتيبها في المقام مما يترتب على نفس الشك في
وجود العنوان اللاحق من غير حاجة الى اعمال الاصل كما لو شككنا في حجية امارة فنفس الشك فيها يكفي في عدم
ترتب الاثار الحجية عليها ولا فائدة في اجراء اصالة عدم الحجية كما نبهنا عليه في مباحث الظن وبالجملة ادراك
العقل بعض جهات الفعل دون غيرها ان احسنا وشك في وجود عنوان اخر يعارضه فيوجب حسنه او قبحه فشك

يحكم بحسن الفعل والتعاطي غير تام او نقول ان الشك دليل على عدم عنوان قبيح اذ لا يتصف
بالقبح الا بالقصد وبعد الاختيار ولا قصد مع الشك فلا قبح قطعا من غير احتمال خلاف في الواقع
واحتمال وقوع العنوان القبيح مما لا يجدي لانه بعد عدم القصد فعل اضطراري لا يتصف بالحسن ولا القبح
ومن هذا القبيل فعل المتجري لو اعتقد حرمة شيء واجب واقعا فانه لا يجدي مع عدم قصده اليه ولا
يتصف بالحسن والقبح وكذا لو اعتقد وجوب شيء حرام وتوكل به على الله نعوذ بالله فانه يذم على
التجري ولا يمدح في ترك الحرام الواقعي كما نبهنا عليه في بعض المباحث السالفة فتلخص مما ذكرنا ان الملازمة
الظاهرية مما لا محصل له في وجه والحق ثبوت الملازمة الواقعية ومما قد يتوهم في المقام من دلالة
الظواهر على انتفاء الملازمة كما قوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود فبظلم من الذين هادوا حرمنا
وقوله وجزيناهم ببغيهم ونحو ما روي عن ابن عباس في اليهود في حكاية البقرة من انهم شددوا فشدد الله عليهم
بما لا ينافي ما هو ضرورة العقل فلابد من حمله على ان الفعل بعد الظلم والبغي والتشديد منهم تختلف
اوصافه لان بعد الظلم حرم الشحوم عليهم من غير وجدان الفعل للصفة المقتضية للتحريم كما نبه عليه
المحقق القمي في بعض مباحث القياس فقد يوجد ان منه حقيق بالتدبر ومما يعد من الوجوه الدالة على
ثبوت الملازمة الواقعية بين حكمي العقل والشرع الاجماع باقسامه نقلا وتحصيلا مركبا وبسيطا اما
الاجماع البسيط فيكشف عن تحققه امور منها ما عزي للاستاد الى الشيخ في العدة من انه لا خلاف في ان
كل محظور عقلي فهو محظور شرعي وظاهره نفي الخلاف بين ارباب التحصيل واهل النظر ولا اقل من
نفيه بين العدلية ومنها ما ادعاه جمال المحققين في تعليقاته على العضدي من انه لا خلاف بين
العدلية في ذلك ومنها ما ذكروه في ثمرة النزاع بين الفريقين من ترتب الاحكام الشرعية على التح

بالادلة وعدمه على تقدير عدمه ومنها احتجاج الاشعري في نفي الحسن والقبح بلزوم الجبر
في افعاله تعالى وجواب العدلية بان انتفاء القبيح لعدم انتفاء الاختيار وعدم تعرضهم في دفع ذلك
بمنع الملازمة مع كفايته في الجواب كما لا يخفى ومنها احتجاج الاشعري ايضا بنفي التعذيب اللازم للحكم
الشرعي على انتفاء الملزوم كما يرشد اليه قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجواب اهل الحق
بان الرسول اعم من الرسول الظاهر ولم يتعرض واحد منهم بنفي الملازمة الا من هو محجوج بالاجماع
ومنها ما اضافه بعضهم بالمدح والذم الثواب والعقاب اجلا وعاجلا في تفسير الحسن والقبيح عند
تحرير محل النزاع فانه قد افرط في الاستغراب بان بعد التسليم بالادلة لا ينبغي التشكيك في ثبوت الملازمة
حتى انه يعلم في مقام اثبات الحسن والقبح والا فهو بظاهره فاسد اذ لا يذهب وهم الى دعوى ذلك
الثواب والعقاب في الاجل الا بعد تسالم الخصمين بعد الادلة في ثبوته وبالجملة ففي تدبر في مطاوي
كلماتهم ومعادي استدلالاتهم وموارد مزالهم وعثراتهم عثر على انهم لا يكادون يتأملون في ثبوت الملازمة
بعد تسليم صغرى الادراك حتى ان الاشاعرة والذين تبعهم في القواعد المأخوذة من شكوك الولاية
ومصباح الهداية كتبته السوفسطائية الى القواعد المودودة عن البداهة والمنتمية الى الضرورة لا
ينكرون ثبوت الملازمة بعد تسليم الادراك كما عرفت في الزاماتهم على العدلية فتبين الغاية
وتذكر ما اسلفنا لك في تحرير العنوان الى النهاية واما الاجماع المركب فلان علماء الاسلام باجمعهم
بين منكر للحسن والقبح العقليين وبين ملتزم بالملازمة بين الحكمين فكل من قال بثبوت الادراك
العقلي التزم بملازمته للحكم الشرعي الا ما قد يحكى عن الزركشي واشباهه ممن لا اعتداد بشأنهم
في تحصيل الاجماع الكاشف عن رضاء الامام والوثوق بالعلم بما ادركه العقل فالقول بثبوت الحسن

والقبح وانتفاء الملازمة احداث لقول ثالث فيكون باطلا ومما يدل على ثبوت الملازمة الكتاب
والسنة فمن الاول قوله عز من قائل في مدح النبي يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل
لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والتقريب ان المعروف والمنكر هما الحسن والقبيح العقليان
والمستفاد من السياق الدالة وقوعه في مقام المدح هو العموم وان كان تعريف الجنس مما لا دلالة
له صريح على تعديه كما لا يخفى والامر فيه محمول على مطلق الطلب لعموم المعروف للمستحب فلا يرد انه
لو كان من المنكرات التي نهي عنها فالفعل واجب والا فهو مستحب فلا يرد عدم التقريب ذكره بعض الاجلة
وقوله عز وجل ان الله يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة ان العدل
من كل شيء حد وسطه ومستقيمه ومستقيم الافعال حسنها والعموم ايضا مستفاد من المقام على
ما عرفت وقوله تبارك وتعالى ولتكن منكم امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى
نقلا حكاية عن لقمان وصيته ابنه يا بني اقم الصلوة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر وجه الدلالة فيها
واضح والمناقشة فيها بما لا وقع لها بعد اعتضاد بعضها ببعض كما لا يخفى ومن الثاني جملة من الاخبار
منها ما ورد في خطبة الوداع التي خطب بها النبي يوم الغدير الا ما من شيء يقربكم الى الجنة ويبعدكم
عن النار الا وقد امرتكم به الا وما من شيء يقربكم الى النار ويبعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم
ومنها ما روي عن ابي جعفر في رجل سأله عن طول الجلوس في بيت الخلاء مع القبيح لاهله فان
لكل شيء اهلا وجه الدلالة ظاهر وفيما تقدمنا من البرهان العقلي كفاية فلنعطف عنان القلم
الى بيان الكلية القائلة بان كلما حكم به الشرع حكم به العقل فنقول ان هذه الكلية يتم بمحتمل
وجهين الاول ان كلما حكم به الشرع فقد صدقه في الحكم في تلك الواقعة العقل واعتقد وقوعه

فى محله وحصر وروده احدها وهذا المعنى مما لا يكاد ينكره القائل بانكار الحكمين من العدلية ثم
الثانى ان كل ما حكم به الشرع حكم العقل على طبقه حكما انشائيا جعليا كما فى عكسه على ما رجحنا فى تحريره
فالمعنى الاول يتوقف ثبوته على مقدمتين مسلمتين عند العدلية وقد فرغنا عن اثباتهما فى غير
الفن احديهما ان افعاله تبارك وتعالى معللة بالاغراض لا يعود اليه لئلا يلزم الاستكمال فى حقه والعبث
منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثانيهما امتناع الترجيح بلا مرجح وهو ضرورى البطلان وبهذا يتبين
الاستحالة فبعد احراز المقدمتين لا يعقل عدم تصديق العقل باحكامه فانه تعالى حيث حكم وحكيم
فى صنعه فلا مناص من امضاء العقل حكم الشارع على الوجه المزبور وقد زعم بعض القاصرين ان من قال
بعدم كفاية الارادة فى الترجيح كما فى المقام انما يتاتى قوله فى دفع ما ذهب اليه سليمان بن عباد الصيمرى
من ان دلالة اللفظ ذاتية او الوضع لمناسبة ذاتية بان ارادة الواضع مرجحة فان كون ارادة الواضع
مرجحة انما يناسب مذاق من يجوز صدور الفعل عن الفاعل من غير اقترانه واستناده الى الفاعل
وقد رده واما على المشرب الحق الاصح الاتم الاكمل فلا يكفى فى الترجيح تعلق الارادة اذ الكلام فى الداعى
الى تعلق الارادة بعد مساواة الفعل بالنسبة اليهما ايضا لكنه لا يخفى عدم استقامة ما ذكره
فان الارادة تارة يقال للقصد واخرى للعلم بالاصلح فعلى الاول لا يكفى فى الترجيح كما فى المقام وعلى الثانى
فهى بعينها هى المصلحة الداعية للفعل وصدوره من الفاعل والمراد من الارادة المرجحة فى مقام الوضع
هذا المعنى نظرا الى منع انحصار المرجح فى الوضع فيما يرجع الى ذات اللفظ والاتيان بلفظ الارادة مجردا
عن القيد المذكور انما هو للاشعار بتوغل اللفظ وما يتعلق به من الوضع ورعايته فى التوقيفية
كما لا يخفى واما المعنى الثانى فتارة يجعل على ان كل ما حكم به الشرع حكم به العقل مفصلا او نقلا او

وفى

واخرى على ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل اجمالا او بعد الاطلاع على جهات الفعل فعلى الاول
لا شك فى فسادهما لمخالفتهما الوجدان الصحيح وعلى الثانى فلا شك فى صحتها لوجوه منها انه لو لم يكن
كل ما حكم به الشرع حكم به العقل صادقا لم يصدق قولنا كل ما حكم به العقل حكم به الشرع والتالى باطل
فالمقدم مثله اما بطلان التالى فلما تقدم فى المقام الاول واما الملازمة فلان عدم صدق قولنا
كل ما حكم به الشرع حكم به العقل يلازم عدم صدق عكسه وهو قولنا بعض ما حكم به العقل حكم به الشرع
ولكن بالعكس يلازم صدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو قولنا لا شىء مما حكم به العقل حكم به
الشرع وقد ثبت ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المذكور فى التالى واما القول بان العقل
يمكن ان لا يكون له حكم فى مورد حكم الشرع فليس على ما ينبغى لان الكلام انما هو بعد الاطلاع على الواقع
على ما هو عليه وعلى تقديره لا يعقل عدم الحكم لان الاحكام منحصرة بالفعل فى الخمسة كما لا يخفى
ومنها الكتاب العزيز قوله تبارك وتعالى قل انما يامر بالقسط وقوله عز شأنه قل انما حرم ربى الفواحش
ما ظهر منها وما بطن وجه الدلالة ان المستفاد من الخطاب المامور به فى القسط والمحرم فى الفواحش
هو ذلك كما هو ظاهر ومنها الاخبار كما فى خطبة الوصى نبينا الامير ابنه الحسن عليهم افضل الصلوة والسلام
من الوصية من انه تعالى لم يامرك الا بالحسن ولم ينهك الا عن القبيح وقول الباقر فى رواية سبق
ذكرها فانه لا يكره الله الا القبيح فالامر ظاهر لا ينبغى ان يرتاب فيه ذو مسكة نعم بقى هنا شىء وهو
انه قد تقدم ان الاشاعرة قد تمسكوا فى نفى الادراك العقلى باية التعذيب نظرا الى ان انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم وهو الحكم الشرعى جريا على طريقة العدلية من ثبوت الملازمة بعد ثبوت
الحسن والقبح وقد تفطن له الفاضل التونى بان ثبوت الحسن والقبح العقليين لا يلازم وقوع التكليف

منظر الوجدان التشكيك بين الحكمين فاستند في دفع الملازمة بالاية المذكورة في هذا الوجهين
ولقد اجاب القوم منها بوجوه الاول ان الاية على ما يشهد به سياقها واردة في مقام نفي التعذيب
في الدنيا قبل البعث ويظهر للمتتبع بالرجوع الى الايات السابقة منها واللاحقة لها فعدم وقوع
التعذيب في مستقلات العقل في الدنيا لا يقتضي بعدم ترتب العقاب عليها ولو في الاخرة لان
نفي الاخص لا يلازم نفي الاعم ولو في فرد من غير الاخص الثاني ان غاية ما يستفاد من الاية نفي العذاب
الفعلي ولو في الاخرة وهو لا ينافي الاستحقاق لمكان العفو واستحقاق العقاب في المستقلات
العقلية مما لا يدانيه ارتياب واعترض عليه في الواجبية بان الواجب ما يجوز العقل ترتب العقاب
على تركه وبعد ما عرفت من العفو كما اعترفت به لا يجوز العقل ترتب العقاب على المدركات
العقلية للقطع بصدق المخبر بالعفو والجواب عنه ان تعريف الواجب بما ذكره انما هو اقتراح من نفسه
قدس الله نفسه الزكية فان حقيقة الوجوب هو الطلب الحتمي الاكيد وهو امر بسيط لا مدخل
لتجويز ترتب العقاب على تركه فيه كيف ولا نقول بمدخلية الاستحقاق في حقيقته واما ما عرفه
بعضهم بما يترتب على تركه الذم والعقاب فهو تعريف باللازم وعلى تقدير قبوله فلا غائلة فيه
لان تجويز ترتب العقاب على تركه انما هو من حيث ذات الواجب مع قطع النظر عما عداه وهذا
موجود في المقام وانما لم يجوز ترتب العقاب على الترك نظرا الى امتناع تخلف وعده سبحانه فان عدم
التجويز لعارض ليس بمناف كما لا يخفى فان قلت ان من جملة ما يقرب العباد الى الطاعة ويبعدهم
عن المعصية هو وعد الله سبحانه على الطاعة ووعيده على ارتكاب المعصية بل هو من اعظم
الطاعة على العباد جلت عظمته فالاخبار بالعفو انما يوجب التهاون في مدركات العقول

ويورث

ويورث الاعراض فما عليهم والذهول فربما يترك المكلف فيما تشتهيه نفسه من ارتكاب المحرمات
العقلية وترك واجباتها اتكالا على عفوه تعالى واعتمادا على فضله وذلك ينافي ما هو المعلوم من
طريقة الشرع من الحث على فعل الواجبات والتحريص على ترك المحرمات فهو نقض لغرضه وعلى هذا
فلا وجه لحمل الاية على الاخبار بالعفو بل لا بد من حملها على نفي الحكم قبل بيان الرسول وتبليغه فيتم
ما يراه المستدل من نفي الحكم الشرعي في موارد استقلال العقل قلت مع ان ذلك لازم على تقدير
عدم الحكم الشرعي في موارد حكم العقل كما يقول المستدل به ايضا في بيان وجه ترديده كما لا يخفى على من
لاحظ كلامه فهو منقوض اولا بالموارد التي وعد الله تبارك وتعالى بالعفو عنها كما فيمن ترك الكبائر
فانه عفو في صغائره على ما يشهد به الكتاب العزيز من قوله الذين يجتنبون كبائر الاثم الخ وكما في الظهار
فان ما دل على حرمته دال على كونه معفوا كما لا يخفى وكما في الصبي المراهق بناء على ما هو التحقيق من ثبوت
الاحكام العقلية في حقه دون الاحكام الشرعية الا انه لا يرد نقضا عليه فالايراد المذكور لازم في
هذه الموارد فما هو الجواب فيها هو الجواب عنه وقد يتخيل ان التوبة ايضا مما يرد نقضا على المقام ويمكن
ما يخفى فان فيها حالة تردع النفس عن القبائح حقيقة كما هو ظاهر على من شم رائحة من المعنى
ولا فرق في ذلك بين ان يكون العفو معلقا على ايجاد سبب كالبكاء على الحسين عليه السلام او لم يكن فانه
ربما يتوهم الجاهل ويجري لفعل القبائح نظرا الى عدم تخلف وعده وثانيا ان الاحكام العقلية من ضروريات
جميع الملل والاديان فلا يختلف بعلم بوجوبه في الشريعة قبل الاشعار على الوعد على عفوها فافهم ولا تغتر
وثالثا ان الاية مما لا يجدي الاستدلال بها في اعتبار العفو نظرا الى عدم كونه من الاحكام الشرعية وعدم
افادة اصالة الحقيقة في غير الاحكام الشرعية شيئا نعم لو حصل العلم بالعفو منها ولا اقل من الظن الشخصي

ثم ما ذكره من لزوم اللغوية في افادة العلم لامثال المكلفين الذين يغترون بالعفو ونحوه اللهم الا للمتمكنين عن
حليات العرب والمتخلقين باخلاق الربوبية وهم لا يعصون الله فيما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
ولو لم يجزهم بالجنة ويعذبهم في النار وبالجملة فالعالم بالعفو ممن له رتبة عالية لا يغتر بذلك
والمغتر لا يعلم والاستناد الى ما لا يفيد العلم ولا الظن في الاغترار انما هو تغرير على الله بلا احتمال اليه
هذا انما يشبه ما افاده الشيخ في كفاية التقليد في الاعتقادات للعوام بعد ما اورد على نفسه بان القول
به انما يوجب اغترار العوام وعدم التحصيل والاجتهاد في العقائد فاجاب بان العلم بالكفاية لا
يحصل الا لمن جالس جلة العلماء وتحصيل المطالب والانظار وهو مجتهد قطعا فاذا عرف ومن بعد
بالكفاية فلا بد له من الاجتهاد فلا اغترار وعلى مثل هذا الجواب قد بينا في دفع الاشكال الوارد
على العفو في نكتة ايام في تبيح الاعباد والغدير ونحوه فتدبر الثاني ما اجاب به عنها العلامة في
من ان دلالة الاية على نفي الملازمة ظاهرة وقد سبق في مقام اساسها ما يفيد القطع بها ولا
يدفع بالقاطع فلا بد من تاويلها وتنزيلها على غير محل الكلام من تخصيص ونحوه ونسبه وللمحقق
القمي وهو واعترض عليه بعض الاجلة بعدم استقامة هذا الجواب على اطلاقه فقال ان استلزام الحكم
العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي من جواز
تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري على ما تقطع به
من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منى اليك بطريق المشافهة
او المراسلة ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان انقطاع الذي يكثر قطعه من جهة امارات
لا يوجب بوجه عادة الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه الى ان قال ولكون العقل قد يستقل

في نحو

في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي وقد لا يستقل ولكن يبنى على التعويل عليه في الظاهر ما لم يثبت
خلافه والاحتجاج بالاية على تقدير دلالتها انما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يتجه
منع دلالتها على القسم الاول انتهى ولا يخفى ان الجواب المذكور في غاية المتانة وبمكان من الواقع
فانك قد عرفت فيما سبق ان العلم حجيته ليست مجعولة بل هو بنفسه طريق الى الواقع وليس واسطة في
ثبوت احكام متعلقة له اذ الاحكام مما يترتب عليه في رتبة ذاته والعلم متاخر عن المعلوم فلا يعقل
تاثير المتاخر في المتقدم والا يلزم تقديم المتاخر او تاخير المتقدم بل التحقيق ان انما هو مرات لثبوت
احكام متعلقة عليه ولهذا لا يحتاج في اثبات الاثار وترتيبها عليه الى شيء اخر عدى دليل الواقع
فان الكبرى في قياس يطلب اثبات التحير مثلا للانسان هو قولنا كل حيوان متحير ولا دخل للعلم في
ثبوت التحير للاصغر سوى انه طريق اليه ومرات يحكى عنه وكذا لا مدخلية لا ثبات النجاسة للبول في العلم
بالبولية وكذا يتحقق في قياس يطلب فيه ذلك وكل بول نجس بدون توسط العلم ومدخليته في الكبرى
الا في كونه جهة للقضية كالضرورة ونحوها فعلى هذا لا يعقل تخصيص الاعتبار ببعض افراده او بعد
مدخليته في شيء والا يلزم سلب الواقع عن كونه واقعا وقد اجمع العقلاء على امتناع تخلف الدال بطلانه
عن صاحبها فالقول بالتفصيل بين اقسام العلم حسن ثم القول بحجية ظاهرا او واقعا مما لا معنى اليه
لا ظاهرا ولا واقعا وقد ظهر من ذلك ان ما نسب الى بعض المحققين من الفتوى بعدم اعتبار قطع
القطاع ايضا غير سديد كما ان مفصلا نعم لو اخذ الشارع العلم جزء لموضوع او موضوعا فيصح تخصيص ذلك
بما اراد بحسب الخصوصيات المعتبرة في نفس الاشياء في حدود مفاهيمها كما لا يخفى فعلى ما ذكر لا يظهر انه لو قيل
القطاع لا تعمل بقطعك فلا بد من ان يكون هذا ارشادا له الى ان قطعه او يقال له لا تعمل بقطعك

يلتفت

فيمن لا يعرف مناقضة ذلك للعلم ويعتقد صحة المنع كما في حق بعض من لا يلتفت الى شيء من العلوم
الثالث ما ذكره غير واحد من ان المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني فيصير كناية عن تمام
الحجة ولو بالعقل والتعبير بالرسول انما هو رعاية للغالب حيث ان التبليغ به غالبا الرابع ان
البعث الذي هو الغاية في التعذيب حاصل اما اذا كان المراد مجرد البعث ولو على تقدير خلوه
عن التبليغ فكما عرفت وهو ظاهر واما اذا كان المراد به التبليغ فهو ايضا حاصل لما ورد عنهم عليهم السلام
من صدور كل حكم من النبي حتى ارش الخدش وهو مخزون عندهم لا يقال المراد بالتبليغ هو التفصيل
كما هو ظاهر من سياق الاية الواردة في مقام اتمام الحجة لانا نقول لا نسلم ظهور ذلك من الاية بل لو نسلم
تسليم وجوب اللطف على حسب ما يتعارف منه كما يظهر من تبليغ الانبياء والاوصياء من الاكتفاء به
ولو نوعا فانه ربما يمنع من الايصال الى جميع الاشخاص مانع ولتحقيق المقام محل اخر وقد يجاب بوجوه
ضعيفة اخر لا مجال لذكرها او توسعها فتدبر وربما استند اليه الفاضل التوني في دفع الملازمة
جملة من الاخبار مثل ما رواه الكليني عن ابي عبد الله (ع) ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم
ارسل عليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب الخ وجه الدلالة ان قوله ارسل عطف على الموصول لعدم
الاعتداد بالارسال لولاه لتمام الحجة بدونه فيدل على ان الله لا يحتج على العقل وحده وهو المطلوب
ولعل المراد بالمعرفة بانها ممكن من تميز الحق عن الباطل كما يشعر بذلك جملة من الاخبار كما في الكافي
من ان حجة الله على الخلق هو النبي وحجته فيما بينه وبينهم هو العقل لتميز الحق عن الباطل فيدل
على اختصاص الحجة من الله بالنبي والشرع والجواب حمل الرواية على الغالب حيث انها واردة في مقام
بيانه والغالب عدم تمامية الحجة الا بالشرع ومن ذلك الاخبار الدالة على عدم التكليف الا بعد البعثة

لمخالفته

ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ومحل الجواب حصول البعثة فلا بد من ترك ما يستقل العقل
بقبحه وما يستقل بحسنه ومن ذلك الاخبار الدالة على عدم جواز خلو الزمان عن حجة يعرفهم ما يصلحهم وما
يفسدهم والجواب ان وجوب نصب الامام من المستقلات العقلية اول الكلام وهذا السيد المرتضى والطبرسي
ينكران ذلك وجماعة من العلماء ومن ذلك قوله كل شيء مطلق والجواب عدم نهوضه في المستقلات ومن
ذلك ما رواه الكليني عن زرارة عن ابي جعفر (ع) بني الاسلام على خمسة الى ان قال اما ان رجلا قام ليله وصام
نهاره وتصدق بجميع ماله وحج دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه فيكون جميع اعماله بدلالته
اليه ما كان على الله حق في ثوابه وجه الدلالة ظاهر بعد الصدق في عدد ما ذكرناه من المستقلات
العقلية والجواب ان ذلك مبني على الحث والمبالغة في معرفة ولي الله وولاء ولا دلالة في عدم حجية المدركات العقلية
واما الزكاة الواجبة والافليس مطلق الصدق مما بني عليه الاسلام ويمكن ان يقال ان الحديث غاية ما يستفاد
منه عدم الثواب الا بعد ولاية ولي الله ويمكن الالتزام بذلك حتى في الواجبات العقلية كما يراه بعضهم من
عدم استقلال العقل في لزوم الثواب في الاشياء الحسنة وان كان يستقل في قبح الاشياء القبيحة
ولزوم العذاب على تقديرها لكن الانصاف فساد الجواب هنا كما يشعر بذلك اتفاق المتكلمين على خلافه
واستند ايضا باصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف
قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد به نص من الشرع وان كان قد حكم به العقل واجاب المحقق القمي تبعا
للسيد الكاظمي بالمنع من وجوب كل لطف اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة
ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية وربما يقال باستبعادهم ذلك
من كلام المحقق الثاني في باب السهو وفيه لا دلالة على ما ذكرناه وكيف كان فالجواب المذكور مما لا يرتفعه

البرهان فانه هدم لما اسسه اكابر المتكلمين في جملة من الاصول المذكورة فلعل المانع المذكور
قد يترشح منه الى عدم وجوب اللطف في بعث وقد افاد مثل ذلك ايضا في رد مسلك الشيخ في اعجاز
ونحن لم نحصد الى الآن ولعل المشاورة للعاقل اشتهر بينهم من ان اللطف ما يقرب العباد الى الطاعة
ويبعدهم عن المعصية فجاله بعين حد الالجاء وصرف ذلك عن مثل المقام ادهم الى مثل هذه المقالة
مع ان فسادها بما لا يخفى والعجب انهم اخذوا واسقطوا التحديد مع صراحة الدليل الدال على وجوب اللطف
مجملا انه حيث علل بلزوم نقض الغرض كما مثله جماعة بان من اراد ضيافة شخص وتعلق غرضه بها ولو
بواسطة عوده اليه وعلم بانه ما لم يفعل بالنسبة اليه نوع اكرام كالاطعام حلب قد ومرا في فمن دفعه
او ارسال امين من امنائه انه لم يجب يجب عليه بان يفعل ما يتوقف حصول غرضه عليه تحصيلا للغرض فان
نقض الغرض من العاقل الحكيم بعيد قبيح او لو قطعنا النظر عن التعليل فالتحديد المذكور ايضا لا يدل على
مرادهم حيث ان المراد ايصال العباد الى المصالح ولا شك ان اللطف اصلح وفعل الاصلح واجب عليه فلا
ينقسم الى الواجب والمندوب الا ان يراد بالوجوب ما فيه المصلحة الموجبة للطف مع قطع النظر عن لزوم
فعل الاصلح عليه تع وبالجملة فالتحقيق في الجواب منع كونه لطفا فان المحقق الطوسي قدس سره فان
من عدم التكليف في الواجبات العقلية لا يلزم نقض الغرض لاستقلال العقل بلزوم الاتيان
ولو سلمنا كونه لطفا فيكون واجبا فهو صادر ولا دلالة فيه على معتقد الخصم اذ التبليغ حاصل نوعا ولو
اجمالا والبيان موجود فالعقاب صحيح كما افاد الا انه لا يخلو من ضعف حيث ان كلام المستدل في قبح العقاب
بدون اللطف وحصول اللطف وان كان يصحح العقاب الا انه خارج عن فرض المستدل كما لا يخفى اصل
هل الحسن والقبح ذاتيان في الاشياء او بالصفات اللازمة او يفصل بين الحسن والقبح ففي الاول يكفي

انتفاء

انتفاء الجهة المقبحة وفي الثاني بالصفات اللازمة او بالوجوه والاعتبارات او يختلف بحسب اختلاف الاشياء
ففي البعض ذاتي وفي الاخر اعتباري وفي غيره بالصفات اللازمة وجوه بل اقوال فقيل بانهما ذاتيان
ويحتمل ان يراد به امران احدهما ان يكون الذات كافية في انتزاع الحسن والقبح منهما من غير حاجة الى ملاحظة
حيثية خارجية عنها بعد وجودها كما في سائر لوازم الماهيات كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فان بعد تحققها
الحيثية التعليلية المقتضية لوجودها يكفي في انتزاع الزوجية منها الثاني ان يكون الذات مقتضية
للحسن والقبح فيتوقف انتزاعهما عنها الى عدم المانع في الخارج فعلى الاول اما ان يكون المراد
بالذات ذوات كليات الاجناس العالية والمتوسطة والانواع الحقيقية او المراد ذوات المتشخصات
الخارجية والجزئيات الحقيقية ولا يجري هذه القسمة على الثاني اذ لا يعقل ان يكون الجزئي الحقيقي
مقتضيا للحسن لجواز نقصها باعتبار وجود المانع وعدمه والمفروض كونه جزئيا حقيقيا هف
والظاهر ان المراد هو الاول من الاول كما يرشد اليه ما اورد على القائل بالذاتية من عدم
جواز النسخ على تقديرها وجواب بعض اصحاب هذه المقالة بان النسخ من جهة تعارض الناسخ
فان كلا من الايراد والجواب صريح في ان المراد هو ان الذات يكفي في انتزاع الحسن والقبح وكذا
يشعر بذلك ما اورد عليهم من لزوم التناقض في الصدق الضار والكذب النافع مضافا الى
ان احتمال ان يكون الذات مقتضية للحسن والقبح فاسد من جهة اخرى بان عدم المانع ان لو
حظ فيهما على وجه يصير منوعا فينقلب الى الاول والا فلا يفترق القول بالوجوه والاعتبار
ويحتمل ضعيفا ان يراد بالذات ذوات الجزئيات ايضا اذ ليس المراد ان الحسن والقبح في الكل
كلي بل قد يكون ذات المصداق الخارجي مقتضيا للحسن ايضا فلا يستقيم بالعلم لعدم مدخلية

مسفي زيد في حسن كلي الصدق كما لا يخفى وقيل بالصفات اللازمة ويحتمل ان يراد بها ما هي
لازمة للذوات الكلية او الجزئية ايضا ويحتمل ان يراد بها الصفات التي هي بمنزلة الفصول
للاجناس والظاهر ان المراد هي الصفات اللازمة لنفس الماهية على وجه يكفي في انتزاعها تحقق ماهيته
فعلى القول بالذات نفس الحسن والقبح بمنزلة تلك الصفات وعلى هذا القول هذه الصفات واسطة
فيه كما لا يخفى وقيل بالتفصيل بين الحسن والقبح فيكفي في الاول انتفاء جهة مقبحة وفي الثاني الصفات
اللازمة ويحتمل ان يراد من الحسن عدم الحرج في الفعل واليه ينظر ما في بعض كلمات بعضهم
من الحسن ما لا حرج في فعله ويحتمل ان يراد ان الحسن في الفعل انما هو بحسب نفس الذات فيكفي فيه انتفاء
جهة مقبحة بخلاف القبح فانه بالصفات اللازمة على احد الوجوه المتقدمة فيها وهذا هو الظاهر
وقيل بالوجوه والاعتبار والفرق بين الوجوه والاعتبار على ما يساعده الاعتبار وان كان فيه
من موارد كلماتهم هو ان المراد بالاول هي العناوين المنتزعة عن ذوات الافعال التي لا يمكن
تخلف الفعل عنها فلا بد من ان يقع على واحد منها كالتاديب والاهانة في الضرب والانجاء
والاضرار في الكذب ونحوها والمراد بالاعتبار هو الاوصاف اللاحقة للافعال باعتبار ملاحظة معتبر
على وجه لو لم يكن للاعتبار لما كانت تلحق بالفعل مثلا قد يكون الخروج عن البلد مما يقتضي شيئا
الا انه بعد ملاحظة خروج الرفقة والرجوع قد يوجد في نفس الخروج صفة بعد الاعتبار يقتضي
الخروج كما لا يخفى وقد يجعل المثال من الاول والامر سهل ثم الفرق بين هذا القول والقول الاول
فانه على الاول مورد الحسن تمام الفعل والوجه وعلى الثاني نفس الفعل باعتبار الوجه واما الفرق
بين هذا القول والصفات اللازمة ايضا ظاهر باللزوم وعدمه ثم ان اصحاب هذا القول بين

معمم في الوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل سواء كانا متعلقين بالصفة او الموصوف ومخصص
بالموصوف فقط او مخصص بغيرهما مطلقا فعلى الاول ما لم يعلم بالظلم والقبح لا يكون قبيحا وعلى
الثاني لو جهل بالظلم لا يكون قبيحا وعلى الثالث فهو قبيح مطلقا وقيل باختلاف الموارد فربما يكون ذاتيا
كما في الشرك والظلم وشكر المنعم والخضوع لوجهه الكريم وربما يكون بالوجوه والاعتبارات كما في التاديب
والاهانة وغير ذلك كلها اعتبار مطابقة العقل لقول الاعلم مثلا فان هذه المطابقة ليست من العناوين
المتحدة مع الفعل في الخارج الاعتبار وهذا هو الحق الحقيق بالتصديق الذي لا محيص عنه ولعل هذا
ما ذهب اليه الامامية باجمعهم على حسب ما يظهر منهم في موارد كلماتهم ومطاوي تحقيقاتهم ولهذا
تريهم لا يلتزمون بالنسخ في جميع الاحكام كما صرح بذلك الشيخ في العدة والعلامة في النهاية وجماعة
من متكلمي اصحابنا كما لا يخفى على المتتبع لكن ينبغي ان يخصص الوجوه [2] بغير العلم والجهل المتعلق بالصفة
اذ لولاه لزم الدور الباطل فان العلم بالقبح متاخر عنه لكونه متعلقا به فلو كان العلم الناشي
عنه موثرا في قبحه لزم تاثير المتاخر في المتقدم فلا بد من فرضه معدوما وعلى تقديره يتقدم وجود
العلم على وجوده ويتاخر وجود القبح عن وجوده وهو باطل جدا بخلاف العلم بالموصوف اذ لو لم يكن
الموصوف معلوما لما كان وقوعه على وجه الاختيار فانه بما علم ضرورة احتياج الفعل الاختياري
الى العلم والارادة فعلى تقدير الجهل يكون الفعل اضطراريا ومن البديهة المقطوع به عند الكل ان
الفعل الاضطراري بالحسن والقبح لعدم بالموصوف لا بد وان يكون مما له دخل بالحسن والقبح
على هذا الوجه دون العلم بالصفة لما عرفت مضافا الى لزوم التصويب اذ الظلم في حق العالم بقبحه
حرام وفي حق الجاهل حرام وما هو الاختلاف الاحكام في حق العباد من عند الله واجتهم مختلفون

والاعتبار

يخصهم بالجهل والعلم تنبيهان الاول لعل منشاء هذا النزاع بينهم هو ما قد تقرر عند المتميز
من النزاع في ان اختلاف الافعال هل لواسطة اختلافها في حد وجودها حسن اولا مورد جارية عندهم
كالنزاع بين ارباب علم الصنعة في اختلاف الجواهر والفلزات فيمكن ارجاع الاختلاف في المقام الى
اختلاف اقوالهم هناك فمن توهم ان شرب الخمر بهيئة متميزة عن غيرها لا تختلف لوقوعها في حال المرض
والصحة بل لا للامر خارج عنها نقول بان الحسن والقبح ليس بالذات بل يلحقان الافعال باعتبار عنوانات
الخارجة ومن قال بان الوقوع في حال الصحة والمرض سوغ للشرب يقول بان القبح هو الشرب الواقع
في حال الصحة وهكذا الثاني قد ذكروا في ثمرة النزاع امورا لا يترتب شيء منها على قول من الاقوال
احسنها في المقام امران احدهما ان القول بالوجوه والاعتبار على تقدير التعميم الى العلم المتعلق به
لازمه التصويب وباقي الاقوال لازمه تخطئة ولا يخفى ضعفه فان اصحاب هذه المقالة اباطله بما انا
يقولون بالحكم الواقعي والحسن والقبح بل لازم القول بالتصويب حدوث الحكم بواسطة الظن
ومن هنا قد يجاب عن اشكال الدور عليهم بان المراد الظن بما هو اشبه بالقواعد والامور كما فيه
العضدي نعم هو نوع اخر من التصويب كما هو اللازم من مذهبنا من الاحكام الواقعية والحسن والقبح
كما اوردنا ذلك واما التصويب المشهور عند اهله فلا ملازمة بينه وبين هذا القول بل هو يخالفه
لان مبنى التصويب على عدم الحكم والحسن والقبح ومبنى القول هنا على وجودها ومن هنا يعلم ان الجواب
الذي اورده العضدي لا ينفع جوابا هناك وثانيهما ان لازم القول بالذاتي جواز اجتماع الامر والنهي
في مثل الشيء الصادر والكذب النافع لعدم جواز تخلف الذاتي وضعفه ايضا ظاهر لان القائل بالذاتية
ان قال بانها مقتضية للحسن والقبح فلا ملازمة اصلا لا حتما لا فرد ما فيها من الحسن والنفع

ما فيه

ما فيها من القبح فلا حسن فلا امر فلا يجتمع الامر والنهي وان قال بانها علة تامة فلا نزاع كما ترى فلا
اجتماع الحسن والقبح معا لا امتناع تخلف اللازم عن الملزوم الا انه لا ملازمة بينه وبين الاجتماع
لان الحسن والقبح انما يوجبان الامر والنهي لو لم يكن هناك جهة خارجة يوجب قبح الحسن وحسن
القبح بالعرض كما في موارد اجتماعهما فان الكذب النافع قبيح بالذات وحسن بالعرض ولا يؤثر مثل الحسن
هنا والقبح ذاك في الامر والنهي لانه في قوة الخارج عن تحت القدرة والاختيار وتوضيح هذه الثمرة
فلا زمه جواز الاجتماع المسبب من الامر والنهي مع ان البديهة تشهد بخلافه اصل اختلف الاراء في ان
الاصل في الافعال الاختيارية التي لا ضرورة فيها عقلا هو الاباحة او الحظر على اقوال ستعرفه وقبل
الخوض ينبغي رسم امور الاول انه قد استصعب بعضهم الفرق بين هذه المسئلة وبين ما سيأتي
من ان الاصل العملي في مقام الشك في التكليف على حسب اختلاف موارده هو البرائة او الاحتياط زاعما
ان عنوان احدهما يغني عن الاخرى اما العموم في احدهما واما الاتحاد فيهما وليس في ما ذكره ولا في
تلك المقالة من الصعوبة فان الفرق بين المقامين في مبادئ اما اولا فلان جهة عنوان البحث في المقام
نفيا وجهة المعونة في ذلك المقام وبيان ذلك ان الاشاعرة بعد ما نازعوا مع العدلية القائلين
بالتحسين والتقبيح العقليين في اثبات الحسن والقبح ونفيه نازعوهم في مسئلتين على سبيل التنزل
والانحطاط عما قالوا به مماشاة منهم للعدلية فجعلوها من فروع تلك المسئلة وقد سماهما كما يظهر
ذلك بعد الرجوع اليها وهم احدهما وجوب شكر المنعم والاخرى هذه المسئلة فكانهم قالوا سلمنا
ان للعقل في بعض العناوين كوجوب رد الوديعة والظلم والاحسان حكما ولكنا لا نسلم ان هذين المقامين
من جملة موارد حكم العقل فلا حكم للعقل على تقدير حكومته فيهما والعدلية قالوا بان العقل

يحكم بالوجوب في الاولى منهما وبالاباحة او الحظر في الثانية فمحصل النزاع في المقام انما يرجع الى ان
للعقل حكما في الاشياء الخالية عن امارة المفسدة ام لا ولا مدخل في التخيير المرجح في العمل عند الشك
فيه فان الخاطر بما حكم بالاباحة في ذلك المقام والمبيح بالحظر من غير تناف بينهما لامكان ورود دليل
عقلي او نقلي آخر على خلاف على ما اصله فهذا المقام وملخص النزاع في المقام الاتي يرجع الى ان المرجح
شرعا عند الشك في التكليف باختلاف فيه وموارد سواء كان المدرك في ذلك هو العقل او النقل
ماذا فالاخباري على الاحتياط والاصولي على البراءة فكان الجهة الملحوظة في تلك المسئلة مباينة للجهة
المبحوث عنها في المقام وبعبارة مجملة ملخصة ان مسئلة اصالة البراءة من المسائل الاصولية التي هي مناط
لاحكام افعال المكلفين وهذه المسئلة من فروعات الخلاف في الحسن والقبح الذي هو من مبادي
الاحكام على ما هو المحرر في محله كما لا يخفى واما ثانيا فلان المقصود باصالة الاباحة الاتي بحثها تقدم
وهو اثبات الاباحة التي هي من الاحكام والمطلوب باصل البراءة هو نفي العقاب وما يستفاد من بعض
الادلة الناهضة عليها من اثبات الاباحة كقوله كل شيء مطلق ونحوه انما هو تفضل من الدليل والا
فلا وجه للتمسك ببعض ما لا يستفاد منها الا دفع العقاب كما هو الغالب فيها كقوله ما حجب علمه عن
العباد وقوله رفع عن امتي ونحوهما مما يدل على الرفع والوضع وانتفاء العقاب والمؤاخذة لا يقال
ان مفاد اصالة الاباحة لا يزيد على نفي الحرج وعدم المؤاخذة فلا ينهض فرقا لانا نقول ان المبيح يعني
الاذن والترخيص كما يستفاد من قولهم في دفع حجة الحاظرين بان الاذن معلوم واما ثالثا
فبان النزاع في المقام في الاباحة الواقعية وفي البراءة في الاباحة الظاهرية ويظهر ذلك من الرجوع
الى مطاوي ستدلالاتهم وما كما يتم الا انهم قد جعلوا في قبال القول بالحظر القول بالوقف مع انهم

[illegible]

باشتراكهما في المحل فلو ان المراد بالحظر الحظر الواقعي ما صح عد القول بالوقف قولا آخر ولا شك ان الحظر بعد
ما كان واقعيا لا مناص من كون الاباحة ايضا واقعية ومما يدل على ان الكلام في المقام في الاباحة الواقعية
استدلال القائل بالحظر بان التصرف في الاشياء المذكورة تصرف في ملك الغير بغير اذنه وجواب المبيح بان ذلك
من المالك معلوم فان كلا من الدليل والجواب دليل على ان المراد بالاباحة والحظر الواقعي منهما كما لا يخفى
اذ التصرف في ملك الغير حرمته واقعية وبعد معلومية الاذن اباحة التصرف واقعية وكذا احتجاج القائل
بالاباحة بما يقرب من قاعدة اللطف بلا يلائم كونها واقعية لا خيرة لك بما يلوح من مطاويهم لسان دليل
مسئلة الحسن والقبح في فرعي وجوب شكر المنعم كما عرفت في اول الوجوه فان قلت بعد ما كانت الاباحة
واقعية لا يجوز ورود الشرع بخلافها لادائها الى التناقض العقل والشرع لانا نقول في ورود الشرع بخلافها تنقض
بالتناقض بينهما فان العقل في موضوع التصرف في ملك الغير بغير اذن المالك يحكم بالحظر وفي موضوع الاذن
يحكم بالاباحة ولا يجوز ورود الشرع بخلاف حكم العقل في هذين الموضوعين نعم يمكن تبدل احد الموضوعين
بالآخر بحصول الاذن كما في الغصب على ما لا يخفى ولانا نقول على تقديره واما رابعا فلان المستفاد من كلامهم
في اسم اصالة الاباحة ومن موارد جريانها فيها كما هو المتداول في السنة القوم من القدماء اختصاصها با
الشبهة التحريمية ومن ظاهر البراءة اختصاصها بالشبهة الوجوبية ولا اقل من عمومها لها وللتحريمية فالفرق ما
بين المقامين وربما يذكر في وجه الفرق وجوه اخر كلها غير وجيهة فلا نطيل بذكرها ونرسمها الثاني
في تحرير محل النزاع فنقول الاشياء عند العدلية ينقسم الى قسمين قسم يستقل العقل بادراك حكمه وقسم
لا يستقل العقل بادراك حكمه والاول خارج عن هذا النزاع وينقسم على اقسامه الخمسة من الوجوب والحرمة
والندب والكراهة والاباحة العقليات والثاني ينقسم على قسمين فاما من الافعال التي لا يمكن بقاء

النوع وحفظ النظام بدونه كالتنفس في الهواء مثلا واما من غيرها والاول ايضا خارج عن النزاع ضرورة
حكم العقل بجواز الارتكاب فيها وفي الحقيقة يرجع هذا القسم الى الاول والثاني لا يخلو اما ان يكون مما يشتمل
على امارة المنفعة اولا وعلى الثاني فلا اشكال في كونها لغوا وعبثا فلا يجوز الارتكاب ايضا فيها والاول اما
ان يكون مما يشتمل على امارة المفسدة اولا وعلى الاول فلا ريب ايضا في عدم جواز الارتكاب فيها وعلى الثاني
فهو محل النزاع وبالجملة فالنزاع انما في الافعال الغير الضرورية التي لا يستقل العقل بادراك حكمها الخالية
عن امارات المفسدة المشتملة على امارات المنفعة وربما توهم بعض الاجلة دخول ما لا فائدة فيه اصلا
ولا امارة المنفعة في النزاع وليس ببعيد واما ما ذكره من اشتمال العنوان بشموله لهما بعد ما يظهر منهم
التصريح بخلافه في عناوينهم مما لا يصغى اليه كتوهم شمول الادلة لهما لما عرفت ما ذكره من الدليل لو تم فهو
الا انه بمعزل عن الصواب لعدم استقامة الاحتجاج بمثله في امثال المقام كما لا يخفى بقي شيئان الاول
ما استشكله المحقق القمي من ان بعد ما كان مثل شم الطيب واكل الفاكهة مما وقع الاختلاف في اباحته
فاي شيء بقي بعد ذلك يكون مباحا عقليا في قبال الاقسام الاربعة فالاولى تربيع الاقسام فيما يستقل
العقل بادراك الحكم وقد يجاب عنه بما ذكره بعض الاجلة بان التقسيم مبني على ان يراد باستقلال العقل
في الجملة ولو بحسب بعض افعاله وفساده غير خفي وقد يجاب ايضا بان العلم بعدم المفسدة فيما فيه امارة
المصلحة توجب القطع بالاباحة فهو مباح عقلي قطعي ويرد عليه بان دليل الحاظر بان التصرف فيه تصرف
غير ماذون فيه يجري فيه ايضا فلا يصير متفقا عليه كما هو المطلوب ولا فائدة حينئذ بعد بين المفاهيم
وثانيهما ما هو المعروف بينهم من ان فرض العنوان فيما لا يستقل العقل بادراك الحكم ينافي دعوى عامة
واصحابنا باستقلال العقل بالاباحة او الحظر وهذا هو الوجه في اختيار الحاجبي عدم الحكم في المسئلة

حيث

حيث ان الحكم فرع الحاكم ولا حاكم في المقام اما العقل فلان المفروض عدم استقلاله بالحكم واما الشرع
فلان الكلام قبل وروده واجيب عنه بوجوه الاول ان العقل لا يستقل بادراك الحكم العناوين الخاصة من
حيث نفسها او في حدود ذواتها كاكل الرمان وشرب الماء البارد فيما ليس هناك ضرورة ونحوها وهو لا ينافي استقلال
العقل بادراك الحكم بعنوان عام صادق على تلك العناوين الخاصة على وجه كلي اجمالي كما في الحكم بكلية الكبرى
في الشكل الاول وفيه ان التقسيم ح يبقى بلا وجه لجريانه بعينه فيما يستقل العقل بادراك حكمه مثلا الظلم
الخاص القائم بشخص خاص مما لا يستقل العقل بادراك حكمه بخصوصه ومما يستقل العقل بادراك حكمه من
حيث اندراجه تحت عنوان كلي الظلم وكذا الاربعة لو لوحظ من حيث خصوص افراده لا يستقل العقل
بادراك حكمه ولو لوحظ بعنوان كلي له فهو من المستقلات العقلية فحينئذ لا نقول بان ما ذكره لا يخلو عن
والتحقيق لا يجدي في دفع الاشكال كيف ولولاه لبطل الاستدلال من اصله بل نقول بان يجري هذا الكلام في
لا يبقى بعد الظلم من المفاهيم التي يستقل العقل بادراك حكمه وما عن فيه مما لا يستقل العقل بادراك
حكمه بعد جريان الكلام المذكور فيه ايضا كما عرفت الثاني ان ما لا يستقل العقل بادراك حكمه مرددة
من دون حاجة الى الوسط في الاثبات هل يستقل بادراك الحكم بالنظر مع ملاحظة الدليل والوسط
او لا في النفي هو الاول والمتردد فيه وعلى الاثبات على تقديره هو الدليل النظري فلا تنافي وقد يناقش
هذا من تعبيرات البعض في عنوان البحث كالعميدي على ما لا يخفى وفيه ايضا ما عرفت من جريانه بعينه فيما
يستقل العقل بادراكه كيف ويرجع هذا الوجه حينئذ الى بعض الوجه الاول على بعض الوجوه في العنوان
الذي لا يستقل بادراكه حكم العقل الا بعد ملاحظة الوسائط من المستقلات العقلية وثالثها
منها ولا معيار في المقام لاختلاف المراتب فربما يكون الشيء بعنوان خاص منها وربما يكون منها باعتبار

صفة على اختلاف مراتبها الاصناف او باعتبار نوعه او جنسه السافل الى ان يصل الى جنس الاجناس في سلسلة
الطول فان الفاكهة في المقام بمنزلة الكلي الشخصي في ذلك المقام فكما ان الكلي الشخصي لا يعد من المستقلات
العقلية الا باعتبار الاندراج فكذا كلي الفاكهة لا يعد منها الا باعتبار التصرف في مال الغير الذي
مرجعه في الحقيقة الى عنوان الظلم على بعض الوجوه كما لا يخفى لذلك ما افاده بعض افاضل المتأخرين
طاب ثراه على الفاضل القمي حيث استصعب دفع الاشكال وهو ان الحكم في المقام بالنسبة الى مرحلة
الظاهر والجهل بالنسبة الى مرحلة الواقع والتوقف في الواقع لا ينافي الاثبات في الظاهر كما في اصالة البرائة
فان شرب التتن مما لا يستقل العقل بادراك حكمه الواقعي ويستقل العقل بادراك الحكم الظاهري كي يرد
تناقض بين الحكمين وعليك بما عرفت فيما تقدم ان حكم العقل بالاباحة عند السيد والحظر على ما هو
لائح من مطاوي كلماتهم واقعي وان كان باعتبار جهالة حكم موضوعه ونوعيته وحقيقته فيحتاج الى رسم
مقدمة وهي انه لا يتصور في الحكم العقلي ان يكون ظاهريا بل كلما يحكم به العقل فهو حكم واقعي لان اختلاف
الاحكام الشرعية بان يكون بعضها واقعية وبعض الآخر ظاهرية انما هو بواسطة امكان جعل حكم في
الواقع وعدم الوصول لمانع الى المكلف فاذا جعل المجعول واقعا حكم واقعي وما هو المحكوم به في مقام
الجهل والفتوى حكم ظاهري وهذا كما هو ظاهر يصح فيما لو كان الحاكم غير المكلف واما فيما اذا كان
هو المكلف كما فيما نحن فيه فلا وجه لعدم الوصول حتى يقال بان المجعول للغير الواصل حكم واقعي والمحكوم به
في مقام الجهل بالواقع حكم ظاهري لا يقال قد يكون الفعل قبيحا والعقل من حيث جهله بقبحه مثلا يحكم
بتجويزه واباحته فمن حيث قبحه واقعا له حكم واقعي ومن حيث الجهل به له حكم ظاهري لانا نقول
الكلام في المقام انما هو في الحكم بالقبح والحسن على ما هو المفروض فان المراد منهما في محل النزاع والحسن

والقبح

والقبح بالمعنيين المعهودين لا يلحقان للافعال الغير الاختيارية اتفاقا من العدلية والاشاعرة
فالفعل القبيح في الواقع لا يتصف بالقبح الا بعد العلم به على وجه يصير به اختياريا فهو حال الجهل
لا يتحقق فيها لان المفروض عدم العلم بالعنوان القبيح ومع عدمه لا يقبح قصده ولا به ومنه لا يكون
اختياريا فلا يتصف بالقبح في الواقع واذ قد مهدت هذه المقدمة فنقول ان حكم العقل بقبح التصرف
في ملك الغير يقع على وجوه فتارة مع العلم بعدم اذنه ولا ريب في كونه حكما واقعيا غير منوط بالجهل
واخرى مع عدم العلم باذنه فاما مع اذنه واقعا او مع عدم الاذن في الواقع وحكم القبح للتصرف في
الصورتين ايضا حكم واقعي وان كان في موضوع الجهل فان تعريض النفس في معرض الهلاكة عنوان حكم
العقل ولا اختلاف فيه في جميع الصور وعدم وقوع الهلاكة في البعض لا يناط بالاختيار فلا يصح
القول بكونه فارقا في الصور الثلثة وبالجملة فمقتضى القول بالحظر كما هو ظاهر ما نسب به هو الحظر
الواقعي وفي مقابله القول بالاباحة سيما بعد ملاحظة ما اجابوا به عن دليل الحظر فمعلوم منه ان المراد
هو الاباحة الواقعية فجعل النزاع في الحكم الظاهري في المقام كما في اصالة البرائة ودفع التناقض بان
عدم الاستقلال انما هو بالنسبة الى الواقع والاستقلال انما هو في مرحلة الظاهر مما [illegible]
به المتنافون كما لا يخفى على المتأمل فالتحقيق في دفع الاشكال ان يقال ان استقلال العقل انما هو
في موضوع عدم وجدان ما يقتضي المفسدة وعدم استقلاله فيما لم يلاحظ مع الفعل هذا العنوان
وليس من الحكم الظاهري في شيء فان موضوعات احكام العقل يترتب احدها في سلسلة الطول بالنسبة
الى الآخر فان الكل في عرض الآخر بخلاف الاحكام الشرعية فانه ربما يكون احد الموضوعين في عرض
الآخر كالحاضر والمسافر وقد يكون مرتبا على الآخر كما في اصالة البرائة على ما سيجيء تحقيقه والاحكام

الظاهرية انما يتصور فيما اذا كان احد الموضوعين مرتبا على الآخر مثلا حكم العقل بحرمة الظلم حكم
واقعي وحكمه بحرمة الضرب فيما اذا شك في حصول التأديب ابقى حكم واقعي وان حصل التأديب ومثله
في الشرعيات يسمى بالحكم الظاهري فان للشيء مع قطع النظر عن العلم والجهل حكما مرتبا في الشرع واما
الاحكام العقلية فموضوعاتها لا يحصل الا بعد العلم والارادة حيث ان الكلام على ما عرفت انما هو
في الحكم التابع للحسن والقبح اللاحقين للافعال الاختيارية التي لا يصير اختيارية الا بالعلم والارادة
فما لم يتحصل حصول عنوان لم يحصل على وجه يتصف بالحسن والقبح ولا ادري ما هو القبيح او الحسن
في الواقع لا التأديب المترتب على الضرب فيما لم يكن مقصودا او قتل الشيء المترتب على الضرب اذا لم يكن
الضارب بصدده مريدا له والسر في جميع ذلك هو ما عرفت في المقدمة [2] من ان مناط الانفكاك بالحكمين
هو امكان جعل الاحكام الشأنية وعدم وصولها للمكلف فيمكن ان يكون للشيء مع قطع النظر
عن الجهل حكما من حيث هو بمجرده حكما آخر بخلاف الاحكام العقلية فان الشأنية فيها غير معقولة
لامتناع ذهول النفس عنها كما لا يخفى الثالث في بيان الاقوال في المسألة فقيل بالاباحة وقيل
بالحظر وتوقف شيخ الاشعري وفرقة بعدم الحكم بعدم العلم بالحكم قلت ان التفسير الاول يلائم
مذهب الاشاعرة بعدم حكم العقل في امثال المقام كما عن الحاجبي واضرابه والتفسير الثاني يلائم كون
البحث هذا احدى مسئلتي السرك والمماشاة كما لا يخفى واذ قد عرفت هذه الامور فالمنقول من
احتجاج المحسن وجوه احدها ما نقله الشيخ في محكي العدة من ان تلك الافعال منفعة بلا مضرة
اما انها منفعة فبالفرض واما انها بلا مضرة فلانه لو كانت مضرة له آجلا او عاجلا لوجب على
الحكيم اللطيف نصب امارة مفيدة للعلم ولا اقل من الظن المفيد بالوثوق عليها والمفروض عدمها

وثانيها

[2] المقدمة ٤

والجواب عنه على ما نبه به الشيخ والمحقق الجمال في تعليقاته على العضدي منع لزوم نصب الامارة
عليها لم لا يجوز انه تعالى قد وكلنا على انفسنا بعد وضوح حزبية العقلاء في الاطاعة والعصيان وهذا
الجواب عن الشيخ كما ترى بنا فيما اورده في الاجماع من ان طريق ثبوت الاجماع منحصر في سلوك سبيل
اللطف بل هذا هو بعينه ما اورده عليه السيد ومن العجائب ان السيد قد احتج في القول بالاباحة بهذه
الحجة اللهم الا ان يوجه بان اللطف ربما يقول بوجوبه الشيخ على الله تبارك وتعالى بعد ما يتفق ويجد
لا بمجرد ملاحظة ما يقتضي التكليف الا ان فيه ما لا يخفى وبالجملة فالسيد والشيخ متعاكسان في المسئلتين
بل ربما يبعد هذا من الشيخ من وجوه الثاني لا اعتبار الاجماعات المنقولة في كلامه فقد يوهم انها
ان الاشياء المشتملة على المنفعة لو لم يكن مباحة لزم ان يكون ايجادها عبثا منه تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وسخافته بحيث لا يخفى على احد اذ غاية ما يمكن القول به عدم العلم بالفائدة ولا يلزم منه عدم
الفائدة والا فالفائدة فيها معلومة من تدبر وتبصر والثالث ما احتج به بعض الاجلة دعوى
ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الشك عند عدم ما يدل على الخلاف من غير فرق بين ما يشتمل
على منفعة وما لا يشتمل عليها لظهور ان التكليف باقسامه الاربعة مشروط بالعلم والبيان عقلا
وعادة والا فليس ولا نعني بالاباحة الا ذلك وفيه بعد النقض بما اشرنا اليه سابقا في تحرير محل النزاع
من اختصاص النزاع من القوم فيما يشتمل على المنفعة ومن ان الحكم بالاباحة حكم واقعي انه ان اراد
قضاء ضرورة العقل بالاباحة بمعنى عدم الحرج والمؤاخذة فمسلم الا انه لا يجدي به لو توهم في غير محل النزاع
كما صرح به العضدي حيث حكم بعدم النزاع في الاباحة بهذا المعنى حتى عند الاشعري وان اراد الاباحة بمعنى
الاذن والترخيص كما قد يقال باستظهاره من نفي الاحكام الاربعة واثباته ففيه انه لا نسلم بقضاء

ضرورة العقل بالاباحة بهذا المعنى واما ما عليه من اشتراط التكليف باقسامه الاربعة مشروطا
بالعلم فهو كذلك الا ان الاباحة بهذا المعنى ليس من الاحكام التكليفية ويحتاج الى العلم عقلا و
عادة ولو سلم فانتفاء الاربعة لا يلازم اثبات الاباحة لوجود الواسطة وهو عدم الحكم فان الاحكام
وان كانت منحصرة في الخمسة الا انه لا يتحصل دليل على ثبوتها في جميع الاشياء بحسب حكم العقل فتدبر
ورابعها ما استند اليه جملة من المتاخرين وهو استقرار طريقة العقلاء بعدم الاجتناب عنها
وحكمهم بلحوق المتورعين عنها باصحاب السوداء والجنون واستحقاق المتنقي في النفس من بده للحاجة
للذم عقلا وفيه ان محل الكلام على ما ذكرنا فيما لو كان المفسدة مشكوكة لان انتفاء امارة المفسدة
ثابتا في الشك لوجودها ولا نسلم استقرار طريق العقلاء في محل الشك بالحكم بالاباحة ولو نقل
بان سيرة كل عاقل يحكم بالاجتناب عند الشك لعدم العلم بالاذن عند الشك واما الحاق المتحرز بارباب السوداء
والجنون فهو انما في ابتداء الاحتمال لا يعتد بمقتضاه بعد حصول الشك كما قد يكون الاستبعاد من قوم
اصحاب السوداء على ما لا يخفى وبالجملة لا دلالة في الدليل المذكور على الاباحة في جميع الصور بل العقلاء
يقتصرون على الظن بالسلامة ولو بتحصيل الظن من بعض السوالف والامور الغير المعتبرة من الشرع
النفسانية كما هو مشهود من ملاحظة حالهم في امور معاشهم مثلا لو فرضنا نزول بلية مساوية النسبة
في الكل فالنفس يحاد في اخراجها منها الا على وجه يكون مرددا في الواقع بل في تحصيل الظن بالخروج
كالاجنبي والمحيج المقارنا لمحذر بوجهين الاول ما مر الاشارة اليه من ان ارتكاب تلك الافعال تصرف
في ملك الغير بغير اذنه فان العبد في مقام العبودية لا يملك شيئا ولا يملك نفسه فكيف بغيرها
والتصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فيحرم التصرف فيها والجواب عنه ان قبح التصرف في ملك الغير

صح ٢

مطلقا

مطلقا ممنوع بل ما لم يستلزم التضرر للمالك او في صورة منع المالك وان لم يستلزم ضررا بالنسبة
الى المالك فان التصرف في ملك الغير لا يستقل العقل بادراك حكمه بعنوان نفسه بل من حيث ادائه الى
عنوان اخر يستقل العقل بادراك حكمه كالظلم ونحوه وعند انتفاء التضرر او عدم المنع لا قبح فيه لعدم
رجوعه الى عنوان قبيح نعم في الصورتين المذكورتين يرجع الى الظلم اما الاولى فظاهر واما الثانية فلان
بعد تسليم تسلط المالك على ملكه وعدم اذنه في التصرف ومنعه منه يعد التصرف فيه بغير اذنه
ظلما فانه وضع الشيء في غير محله ومن المعلوم عدم الضرر والمنع اقتراحا كما في غيره من العقلاء
ولذا نقول ان التضرر في حقه تعالى غير معقول وكذلك المنع الاقتراحي الا انه يحتمل ان يكون لبرهة
ضرر متعلق بنا فان افعاله معللة بالاغراض الراجعة الينا دفعا للعبث ولا استكمال في حقه
تعالى عن ذلك ومع هذا الاحتمال لا يجوز الاقدام على ارتكاب مثل تلك الافعال ومع ذلك لا يبتنى
وجهانه فرق قبال ثاني الوجهين وله حقيقة اليه كما ستعرف الثاني ما استدل به الشيخ في العدة من
ان في ارتكاب تلك الافعال اقداما بما لا يؤمن النفس من ضرره مما هو قبيح وتحقيق الحال في
هذا الاحتجاج محل اخر الا انه لا بد من الاشارة اليه اجمالا فنقول لا كلام في قبح الاقدام بما يعلم الضرر
كما لا كلام في قبحه فيما لو ظن بالضرر واما الكلام في ان الظن بالسلامة يكفي في دفع القبيح او لا بد من
دفع الضرر الموهوم وعلى تقدير الكفاية فمع الشك في الضرر يجب الاحتراز منه عقلا او لا فربما يقال بانه لا قبح
في العقول في عدم التحرز عن الضرر الموهوم وانما غاية ما يمكن القول به هو الاستحسان العقلي ولا ينحط
استحبابه عقلا الا انه بمعزل عن التحقيق على ما يظهر من بعضهم حيث ان الموارد التي يستكشف منها
حال العقلاء في امور معادهم ومعاشهم من اكتفائهم بالظن في السلامة انما هو بواسطة استناد

طرق العلم لهم بحيث لو اقتصروا على المنافع المعلومة والمضار المعلومة لزم اختلال نظامهم وذلك
لا ينافي حكمهم بالوجوب فيما لا يعارضه ما هو اقوى منه او مساو له واما الضرر المشكوك فلا يخفى
الشك بوجوب التحرز عنه عقلا بل وربما يظهر في الحسن كلمات المتكلمين ايضا كما يلوح عنه الحكم بوجوب
شكر المنعم كما لا يخفى الا ان الظاهر من الفقهاء بل كاد ان يكون اجماعا منهم عدم لزوم الاجتناب
عنه كما فيما لو شك في وجوب السفر مع العلم بعدم ترتب الضرر على تركه وكما لو شك في الوضوء
مترتب الضرر عليه فانهم مطبقون على عدم الاعتناء بهذا الشك الا عن جماعة من المتاخرين
اولهم الفاضل الشهيد في شرح الشرح على ما حكاه الاستاد ره وبالجملة فالذي يظهر منهم عدم
لزوم الاحتراز شرعا ولا ينافيه ايضا خلاف بعض المتاخرين لانهم على ما صرح به الفاضل انما قالوا
بواسطة فهمهم ان موضوع الخوف يصادق مع الشك في الحكم بالافطار والتيمم ونحوهما يتعلق بموضوع
الضرر والا فموضوع الضرر لا يقضي بتقييد الاطلاقات في صورة الشك كما يقضي به عند العلم ولو
فالفاضل لو سلم اختصاص التقييد بالضرر كما هو كذلك على ما سنبينه في محله مستقى من ان الخوف طريق
الضرر لا يعود بوجوب دفع الضرر المشكوك ولا يحكم بتقييد ما دل على وجوب الصوم مثلا عند الشك
في الضرر والعقل بعد ان يستقل بحكم بالوجوب فلا بد من توجيه وتوفيق والذي يظهر في الجواب على ما
افاده الاستاد ان يقال ان الضرر المنفي في الشريعة المقيد لموضوعات احكام الشرع عبادة ومعاملة
هو الضرر الدنيوي كما يظهر بعد ملاحظة حكمهم بسقوط الصوم والوضوء من موضع الضرر وعدم لزوم
العقد عند اشتماله على ضرر احد المتعاقدين مثلا ولا يصح ان يكون الضرر الاخروي مقيدا
للاطلاق ما دل على ثبوت الحكم الشرعي لان المراد بالضرر الاخروي على ما يستفاد من كلمات

متكلم

المتكلمين وجملة من الاخبار ليس الا العقاب وهو من توابع الحكم الشرعي فلو فرض تقييد موضوعه
بهذا الضرر لزم الدور وان كان مستقلا فلزوم دفع الضرر ولو كان دنيويا الا انه بعد ملاحظة
انضمامه بحيثية تجريد مدركا نظ فيما لو عارضه ما هو اقوى منه لا قبح في عدم الاجتناب والموارد التي
لا يجب الاجتناب فيها بالجملة انما هو بواسطة تعارض الضرر بما هو اقوى منه ولو كان الكاشف عن
التعارض وجود ما يعارضه حكم الشرع كيف والشارع يحكم بوجوب شيء ولو كان مشتملا على ضرر
قطعي كما صرح به جماعة منهم الشهيد في القواعد في مقام عدم السعة في الدماء عند اظهار كلمة الكفر
فانه ربما يكون مباحا وقد يكون حراما فيحرم على المكلف اظهار كلمة الكفر ولو ادى الى قتله لكن
فيما لو كان المامور باظهار الكفر ممن يقتدى بشانه بحيث لو اظهر الكفر احتمل وقوع ثلمة في الدين
مثلا وبالجملة بعد ما لاحظنا طريقة الشرع من عدم الاعتبار بالضرر المقطوع ولو في بعض المقامات
مع قطع العقل بلزوم الاحتراز عنه ولا ذهب وهم الى تنافي حكمي الشرع والعقل لظهور ان حكم العقل
انما هو في صورة الانفراد وعدم التعارض لا اشكال ولا سائق ايضا في المقام بل لا بعد ايضا فيجوز ان
يحكم الشارع بعدم ترتب الاثار الضرر المشكوك باعمال اصالة عدم الضرر ونحوها من الامارات
الشرعية في مواردها وحكم العقل بلزوم الاجتناب ايضا في محله ولا ينافيه ما تقدم من التطابق
ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف الموضوعات كما لا يخفى ولهذا تريهم يتمسكون في مقام نفي الحكم
المشتمل على الضرر بادلة شرعية من غير ان يلتفتون حكم العقل بوجوب الاجتناب عن دفع الضرر الدنيوي
فلزوم الاجتناب عنه في الاحكام الشرعية حكم شرعي ولا مانع من تخصيص الشارع حكمه باعتبار
اختلاف مصالح الحكم وحكمه بمورد دون اخر ومن هنا يعلم وجه لزوم الاجتناب فيما اذا اشتمل

احد الا انا نبني على السم في الشبهة المحصورة حيث انه لا دليل شرعا على جواز الارتكاب من الامور
العملية كما يظهر في محله انشاء الله والعقل بمجرده يحكم بلزوم الاجتناب من غير ما يقتضي بجلاوة ودولة
اختلاف الموضوع كما انه يظهر لزوم الاجتناب فيما نحن فيه لان حكم وجوب دفع الضرر ولو في صورة
الشك بما لا يعارضه شيء فاكل الفاكهة وشم الورد وان اشتمل على امارة المنفعة وخلى عن امارة المفسدة
الا انه غير مقطوع عدم الضرر فيه في الدنيا والعقل مستقل بوجوب الاجتناب حيث انه لا شرع كما هو
المأخوذ في عنوان البحث فلا معارض ايضا ثم ان المراد من قولهم قبل الشرع بعد ما عرفت من
ان الكلام في حكم العقل ظاهر يعني قبل ملاحظة الشرع فلا حاجة الى بعض التطويلات الواقعة في كلام
جملة منهم في بيان المراد منه تذنيب قد ذكر المحقق القمي ره كلاما طويلا في اخر البحث هذا مرجعه الى ان
اعتبار اصالة الاباحة على القول بها في امثال زماننا الذي قد كشف الشارع الحكيم عن حال جملة
من الاشياء المشتملة على امارة المنفعة الخالية عن امارة المفسدة كشرب التتن واستماع الغنا
وامثال ذلك ظني فالقول بحجيتها موقوف على اعتبار الظن واستقلال العقل بحجيته وفرع عليه الحكم
بكونها من المستقلات العقلية وعلق المحشي في الرد على الفاضل التوني والسيد الشارح ره
عليهما حيث حكى الاول بان النزاع في الملازمة قليل الجدوى بل معدوم بها اذ ما من مورد حكم العقل
الا وقد ورد من الشرع فيه اثار كثيرة واخبار وغيره واستجوده الثاني فزعم ان احتياجه كالظن انما
هي ثمرة من ثمرات مسئلة الملازمة اذ بعد احراز حكم العقل بحجية الظن وتطابق الحكمين كما هو المقصود
بالبحث في الملازمة فالظن حجة شرعية واية ثمرة اعظم منها فان عليهما انه قد ورد في بعض من العقليات
الى الديات واعترض عليه بعض من تاخر عنه بمنع مقدمات الانسداد على ما قرره المورد ولو

الخ

انه اعتراض وارد ومنع في سداد انه ليس له ترتب الثمرة على صحة المذهب كما لا يخفى بل لو كان ولا بد من الاعتراض
فليعترض بان جماعة منهم السيد علم الهدى والعلامة نقلوا الاجماع على حجية الظن في مورد الانسداد فلا
ثمرة ايضا الا انه ايضا بمعزل عن الصواب كما لا يخفى والتحقيق انه يتوقف على تمهيد مقدمة فيها نقيم ما
تقدم ايضا فنقول قد تقدم وجوب دفع الضرر الدنيوي عقلا وقد مر فيه الكلام على وجه يليق بالمقام
واما الضرر الاخروي فلا شك في كونه واجب الدفع ايضا بل العقل حكمه فيه اشد والنقل فيه المتمه ابلغ كما في
امير المؤمنين ع الف ضربة من السيف احسن من الموت على الفراش في مقام الجهاد الى غير ذلك مما لا يخفى
ولا يصلح لمعارضته شيء مع وجوده بخلاف ما قلنا في الضرر الدنيوي فانه مع احتمال العقاب لا يعقل
معارضته بشيء اخر الا ان يرتفع العقاب ولا كلام في ان العقل يستقل بوجوب دفع الضرر سيما اذا كان
اخرويا الا ان الحكم العقلي في المقام وامثاله هو مجرد ارشاد واراءة المصلحة او تشريع منه وطلب وجود
او تدل على اختلاف ترتب المصالح والحكم الشرعي المطابق لحكم العقل ايضا هو حكم ارشادي او حكم تشريعي
قد يتوهم كما عن بعضهم ان حكم العقل في امثال المقام وكذا حكم الشرع حكم تشريعي وليس كما يتوهم لان المراد
بالارشاد في الاوامر والنواهي المسوقة لبيان ليس الا بيان حقيقة الفعل واثاره المترتبة عليه من مدح او ذم ونحوها
بخلاف غيره انه يكون مفيدا للايجاب والاستحباب وتحريم فلا يترتب على مخالفة الاوامر الارشادية الا ما يترتب
على نفس الفعل من اثاره ولا على اطاعتها الا ما يترتب عليه في نفسه ولا يترتب على الاطاعة والعصيان فيهما ما يترتب
عليهما في الاوامر التشريعية من الفوائد المنوطة بهما والعقل في مقام الحكومة لا يزيد حكمه على هذا القدر كما لا
يخفى اذ ليس له سلطان المالكية واما الشرع وان كان له التشريع الا ان في بعض الافعال ما يمنع منه وبعضها ما
لا يقبل كما في الاوامر الواردة في مقام الاطاعة والعصيان كقوله تعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول مثلا وكما في الاوامر

الواردة في مقام الانقاذ عن النار كقوله تعالى اتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة وفي مقام طلب التقرب
بالنسبة اليه ورفع الدرجة في الجنة وامثالها فان تلك الامور غايات في الاوامر الشرعية فالامر بها للترغيب
على فائدة حسنها في نفسها من حيث انه يحتاج الى غاية اخرى فيها وعلى هذا فلا يصح ان يكون الامر المتعلق
بها في الشريعة امرا شرعيا وان استحق ذلك فنقول لو كان الاوامر المترتبة على تلك الامور وما يقاربها اوامر
شرعية يلزم التسلسل وبطلان التالي كالملازمة اولية فلا يترتب على النهي عن معصية الرسول الا ما يترتب
على معصية الرسول ولا عصيان في تلك المخالفة مما عرفت من لزوم التسلسل على تقديره فظهر من جميع
ما ذكرنا ان حكم العقل بوجوب شيء انما هو مجرد ارشاد منه وحكم الشرع المطابق له قد يكون شرعيا كما في كثير
من الواجبات وقد يكون ارشاديا كما في وجوب دفع الضرر الاخروي والمسير الى العقاب وما يماثله واذا تمهد
هذا فنقول قد تقدم في مباحث الظن اختلاف مشارب القائلين بالانسداد في كيفية الاستنتاج منه
فتارة بالحكومة كما هو مشرب المحققين واخرى بالكشف على ما هو تفصيل القول في بيان كل منهما وعلى التقديرين
لا وجه لتفريع مسألة الظن على مسألة الملازمة اما على الاول فلان حكم العقل فتارة في مقام ما كان يقبح التكليف
بما لا يطاق واخرى في النفس الصحيحة على التقدير من لا يتم ما ذكره اما الاول فلان قبح التكليف راجع الى فعله
تعالى وفرع افعاله تعالى خارج عن مسألة التلازم والتطابق مما لا يداني ريبة فان افعاله تعالى ليس مما يتعلق به حكم
شرعي واما الحكم العقلي فيها فليس هو الا ما هو المترائي منه كما يصدره جهال الناس على ما تقرر في محله واما الثاني
فلان حكم العقل بالعمل بالظن على ما عرفت مرجعه الى الاحتياط في المظنونات وهو من فروع الاطاعة
والعصيان وقد تقرر في المقدمة الممهدة عدم تعلق حكم شرعي بهما فالظن حال الانسداد كالعلم حال
الانفتاح فكما ان العلم لا يقبل الجعل فكذا الظن فلا وجه لجريان مسألة التلازم فيه سلمنا كون الاطاعة

والعصيان

والعصيان مما يقبل الحكم الشرعي على ما قد يتوهم الا ان الادلة الشرعية الآمرة بالاطاعة والناهية
عن العصيان في الكتاب والسنة فوق حد الاحصاء فلا ثمرة ايضا كما لا يخفى واما على الثاني فلان مرجع الاستكشاف
على التقرير بالكشف على قياس استثنائي مركب من منفصلة مانعة الخلو وحمل من رفع التالي ووضع المقدم كان يقال
ان المرجع اما الظن او العلم او البراءة او الاحتياط والاخير فاسد للمفاسد المترتبة عليهما كما هو المقرر
في محله فتعين المرجعية للظن مثلا وهذا الحكم العقلي البرهاني وان كان حجة شرعية ايضا الا انه خارج عن
مسألة التلازم والتطابق فان الفاضل التوني انما في مقام دفع الثمرة في الاحكام العقلية التي تثبت
من جهة التحسين والتقبيح العقليين دون الاستلزامات العقلية كوجوب مقدمة الواجب وحرمة الضد
وامثال ذلك ولولا ان الكلام في ثمرة الحسن والقبح فالاحكام العقلية وان كانت شرعية بما لا
ولا يحصى فلا وجه للاقتصار على مسألة الظن فان كثيرا ما تثبت الحكم الشرعي بادلة عقلية صرفة كاجتماع
النقيضين على تقدير عدمه او وجوده وامثال ذلك مما لا يخفى على المتدرب في مطاوي كلماتهم وحينئذ
استدلالا تم الكلام الا ان يقال المطلوب من حجية الظن حال الانسداد هو كونه مناطا لجميع الاحكام
الشرعية من الحكم بعدم التخلف عنه والحكم بعصيانه ونحو ذلك كما في الظنون الخاصة فان المتخلف
عن السند ولو كان مصادفا للواقع عاص في الظاهر فالقائل بالظن المطلق لا بد له من الالتزام بهذه الاحكام
كما هو كذلك ايضا فانهم ملتزمون بها كما لا يخفى على المطلع بكلماتهم والدليل الناهض على حجية الظن
لا يفي بذلك فان غاية ما يتصور استفادته منه هو وجوب العمل بالظن بمعنى الاكتفاء بالامتثال الظني
ولا دلالة فيه على حرمة التخلف عنه ولو كان مصادفا للواقع فلا بد من اثبات كون الظن حجة شرعية
على ما هو الشأن في غيره من الحجج الشرعية ولو بواسطة عنوان التجري والانقياد اللاحقين في حالتي الله

والموافقة الا انه مع ذلك لا يتم القول بكونها ثمرة للملازمة للادلة الكثيرة الواردة في مقام التحريض
والانقياد كما لا يخفى لو لم نقل بان التجري والانقياد ايضا من فروع الاطاعة والعصيان على ما قد يتوهمه
بعضهم فتدبر واصل ومن الاحكام العقلية التي يبتني ثبوتها على القول بالتحسين والتقبيح العقليين
الحكم بخلو الذمة وفراغها عن عهدة التكليف عند الشك فيه سواء قلنا بالملازمة بين الحكمين كما هو الحق
على ما اراه او لم نقل فان الملازمة المبحوث عنها انما هو فيما اذا ادرك العقل الحسن والقبح في افعال العباد
التي هي مجال للاحكام الشرعية وليس الامر كذلك فيما نحن بصدده اذ مرجع الحكم في المقام الى قبح التكليف
بلا بيان والعقاب بلا برهان وليس شيء منهما بافعال العباد فان التكليف والعقاب من افعاله تعالى وليس
افعاله مما يتعلق بها حكم شرعي على ما هو المقرر في مقامه وهذا الحكم العقلي المتوصل به الى نفي الحكم الشرعي
والعقاب هو المعبر عنه عندهم باصالة البراءة وقد يسمى بالبراءة الاصلية واصالة النفي وقد يستشكل في المقام
بان الدليل العقلي هو حكم يتوصل به الى حكم شرعي على ما مر تفصيل القول فيه في اوائل المقصد فعلى هذا
لا وجه لعد البراءة من الادلة العقلية فان غاية ما يمكن به التوصل بها اليه هو نفي العقاب ودفع المؤاخذة
ووضع التكليف كما هو المستفاد من جملة من الاخبار الواردة فيها ايضا كما سيأتي ونفي العقاب ورفعه
ليس من الاحكام الشرعية فلا يصير الموصل اليه دليلا عقليا اصطلاحا واما الحكم بالاباحة الظاهرية
فهو مما يدل عليه الدليل الشرعي كقوله كل شيء مطلق وامثاله وليس مما يستقل به العقل كما توهمه بعض
الاجلة تبعا لجماعة كثيرة منهم لما عرفت من ان العقل لا يزيد حكمه على نفي العقاب والمؤاخذة ولا
يحكم حكما انشائيا بالاباحة الظاهرية لا يقال الادلة الشرعية كاخبار الاحتياط مثلا قد ينهض على نفي
الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة فعلى ما ذكرت لا بد وان لا يكون دليلا شرعيا لانا نقول الكلام

فى المقام

في المقام انما هو في حكم العقل ببراءته من غير ان يثبت حكم شرعي به وما يستفاد من اثبات حكم
آخر غير ما هو المنفي في الادلة الشرعية انما هو بواسطة العلم الحاصل شرعا بعدم خلو الواقعة عن جميع الاحكام
فنفي الوجوب مثلا يلازم شرعا ثبوت حكم آخر وذلك بخلاف الاحكام العقلية فان في نظر العقل لا دليل
على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم فالعقل يحكم بعدم الوجوب ولا ينافي عدم حكمه بالاباحة ايضا لجواز
خلوه عن جميع الاحكام كافعال البهائم والصبيان والغافل والناسي واشباه ذلك وبالجملة فالخبر النافي لوجوب شيء
يدل بالالتزام على ثبوت حكم آخر فيه ولا حجية فيه يعد دليلا شرعيا بخلاف العقل كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان
الحكم الشرعي اعم من الاثبات كان الحكم بالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة والنفي
كان الحكم بنفي احدها ولكنه لا يخفى على المتامل انه مع ذلك التعميم والتسامح في الحكم الشرعي لا وجه
لعدها من الاحكام الظاهرية فان حكم العقل بقبح العقاب عند عدم البيان حكم واقعي لا ينافيه بالقطع
اصلا وقد مر فيما سبق من ان مناط انقسام الاحكام بالظاهرية والواقعية هو امكان الاحكام الشأنية
مع امكان عدم الوصول الى المكلفين وهذا منتف في الاحكام العقلية ولو كان في موضوع الجهل
ثم ان المراد بالاصل في هذا التركيب يمكن ان يكون معناه اللغوي بحسب واحد من موارد استعماله
كقولهم اصل الاشياء الراجح اي الحالة السابقة من الحالة اللاحقة الموجودة فيه هو كذا كان يكون
المعنى البراءة التي كانت موجودة ثابتة قبل وكثيرا ما يراد منه هذا المعنى فيما لو كان التركيب توصيفيا
كقولهم البراءة الاصلية ويمكن ان يكون المراد به القاعدة من معانيه الاصطلاحية اي القاعدة
العقلية التي توجب الحكم بخلو الذمة والبراءة عن التكليف عند الشك مثلا واغلب ما يراد به هذا
فيما لو كان التركيب اضافيا واما الدليل فيمكن ارادته فيه بتكلف على ان يكون الاضافة بيانية

وما توهمه بعض الاجلة من ان الكلام في المقام في نفس المدلول دون الدليل غير سديد على التقدير
المذكور واما الرابع فيحتمل ارادته ايضا بالتكلف المذكور ولو كان في التركيب لا ينافي والا
ففي التركيب يحمل عما لا يناسبه ريب كما لا يخفى واما الاستصحاب فلا يصح ان يراد بالاصل في المقام
لا لما زعمه بعض الاجلة من اختلاف مدارك المستدلين والاقوال فيها لامكان القول بخروجه
عن محل النزاع في مسئلة الاستصحاب كما احتمله بعضهم بل لان الجهة المبحوث عنها في البرائة تباين
الجهة المذكورة في الاستصحاب فان الاستصحاب عبارة عن الحكم بوجود شيء في الزمن اللاحق نظرا
على ثبوته في السابق على ما عرفه جماعة فالحكم في الاستصحاب انما هو بواسطة ملاحظة وجوده في السابق
وفي البرائة يكفي في نفي الحكم نفس الشك فيه وبمجرد عدم العلم بالتكليف كاف في الحكم بالبرائة
من غير ان يكون منوطا بملاحظة ثبوت الحكم في الزمن السابق بل ولو فرض استناد الحكم بوجوده
في السابق لا يسمى من هذه الجهة بالبرائة ولهذا ترى صاحب المعالم قد نسب الى المحقق قول المرتضى
في الاستصحاب مع انه في المعتبر يقول باعتبار البرائة الاصلية وعدم الدليل دليل العدم بعد
تقسيم مطلق الاستصحاب الى الاقسام الثلثة وبالجملة فالحكم في البرائة انما هو باعتبار مجرد الشك
في التكليف فلو فرض عدم وجود الزمان ايضا جاز الاستناد اليها في محله واما الاستصحاب فالحكم
فيه انما هو بواسطة التعويل على ثبوته في الزمن السابق فلا وجه لارادته في هذا المقام نعم موارد
البرائة من موارد الاستصحاب ايضا وذلك لا يقضي بصحة ارادته في هذا التركيب كما لا يخفى فان الشيخ
بنى في العدة على مثل ذلك في الرد على من زعم الحكم بامضاء الصلوة للمتيمم فيما لو وجد الماء في الاثناء
فانه يحكم بالامضاء لعدم دليل على وجوب النقض الا الاستصحاب وان كان المورد مما يصح التمسك به

على الوجه

على الوجه واما عدم البرائة الاصلية من اقسام الاستصحاب فانما هو بواسطة المقام المورد دون ما
عرفت ثم ان هناك اصول اخر كاصالة الاقل عند الشك بينه وبين الاكثر واصالة العدم وعدم الدليل
دليل العدم لا باس بالنسبة على النسبة بينها فنقول اما اصالة الاقل فهي اخص مطلقا من اصالة البرائة
لكونها من افرادها وقد يوجد من اصالة العدم فهي اذن شعبة من شعبها واما عدم الدليل دليل
العدم فهو اعم مطلقا من البرائة لاختصاصها بالاحكام الشرعية التكليفية وجريانه في غيرها ايضا فان
عدم الدليل على ثبوت الوضع في الالفاظ او على امره مثلا دليل على عدم الوضع والسهو وعدم الدليل
على الوجوب دليل على عدم الوجوب ولا فرق في ذلك بين موارده بناء على ما هو التحقيق من ان النافي
يحتاج الى دليل يثبت النفي اذ لا تقتضي المطلوبات ثبات نسبها في الواقع لا تنحصر في الموجبات فان السالبة
ايضا احكام محتاجة الى اثباتها نعم المانع المرء مثلا الذي لا يجزم باحد طرفي الخلاف لا يحتاج الى الدليل
واما على ما توهمه بعضهم من عدم الاحتياج الى الدليل في النفي او على التفصيل بين العقليات والشرعيات
كما نقله الشيخ في العدة وابن زهرة في اصول الغنية فلا مورد لهذا الاصل اصلا على احد الوجهين
ويختص بالشرعيات على الاخر كما لا يخفى لكن ينبغي ان يعلم ان عدم الدليل دليل العدم قد يفيد القطع
كما اذا كان المدلول مما لا يتحقق ولا دلالة دليل عليه كالاحكام التكليفية المحرم في رقاب العباد فان العقل
العقل بحقيقته مشروطا بالعلم فعدم ما يدل عليه في الحقيقة دليل على عدمه في الواقع وقد يفيد الظن
كما اذا كان الحكم مما يعم به البلوى وقد لا يفيد شيئا منهما فلو كان هنا للاستقراء طريقة العقلاء
على العمل به ولو باعتبار القاعدة العدم فهو والا فلا وجه للاستناد اليه واما قاعدة العدم فاعم
من الجميع كما عرفت مما مر فلا نطيل بالاعادة هذا تمام الكلام في ملاحظة النسبة بين البرائة وساير

الاصول على حسب ما يقتضيه المقام واما قاعدة الاشتغال المعمولة في قبال قاعدة البراءة فلا
باس بالاشارة على بيان الحكم فيها وكيفية حكم العقل بها تتميما لما مر فان الاستصحاب متوقف باقدامها
على ان الموارد الآتية المتنازع فيها جريان البراءة والاشتغال مما لا مناص من تحقيق الكلام فيها وتنقيح
النزاع من تصوير الاشتغال فيه ويستتبعه الكلام في مسالة التخيير والاستصحاب على وجه نتكلم
بكيفية حكم العقل فيهما فنقول قولهم قاعدة الاشتغال انما هو جزء من القضية القائلة بان الاشتغال
اليقيني يحتاج الى فراغ يقيني كقولهم قاعدة على اليد فكانه عبارة عنها وكناية منها اقيمت مقامها [illegible]
والاصل في قولهم اصل الاشتغال القاعدة بمعنى القاعدة المستفادة من حكم العقل بان بعد العلم
بالاشتغال لا يجوز الاقتناع بالشك ولا يكفي الشك في البراءة بل لا بد من تحصيل اليقين بالفراغ في
قبال قاعدة البراءة فكما ان العقل يستقل بان عند الشك في التكليف لا بد من اجراء احكام عدم التكليف و
عدم الالتزام به فكذلك يستقل بان عند الشك في الفراغ لا بد من الحكم بعدم الفراغ وعدم الالتزام به
ومن اجراء احكام التكليف وهذا الحكم العقلي في المقامين انما يناط بنفس الشك في التكليف والفراغ وبوجود
عدم العلم بهما ومن هنا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاشتغال والبراءة الى الاستصحاب بل لا يعقل
الاستصحاب فيهما وفي نظائرهما وتوضيح ذلك وتحقيقه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان المطلوب
في الاستصحاب هو ترتيب احكام مترتبة على بقاء المستصحب حال الشك في بقائه وارتفاعه واما
لو كان الاحكام مما يترتب على حدوث شيء فعند الشك في بقائه لا وجه للاستصحاب لعدم ارتباط
الشك في البقاء بترتيب احكام الحدوث عليه فالحدوث حال الشك في البقاء قطعي ولا حاجة
الى استصحاب الحادث ليترتب عليه احكام الحدوث بل ولا يعقل لاختصاص مورد الاستصحاب

بر

بالشك اللاحق والمفروض هو العلم في اللاحق ايضا ولا يجدي في جريانه تقدير عدمه وفرض انتفائه او
الشك وان الاحكام مما يترتب على الحدوث والاستصحاب يحكم ببقائه ولا ملازمة بين الحدوث والبقاء
في ترتيب احكام احدهما على الآخر مثلا لو فرضنا ان جواز الدخول في الدخول في الصلوة انما هو مما يترتب
على نفس الوضوء السابق ولو لم يكن باقيا في اللاحق فعند الشك في البقاء لا وجه لاستصحاب الطهارة
ليترتب عليه جواز الدخول في الصلوة فان جواز الدخول على الفرض قطعي في اللاحق فلا يجري الاستصحاب واذ
قد تمهد هذا فنقول ان العقل انما يستقل باتيان الصلوة في اربع جهات عند اشتباه القبلة على القول
بثبوت التكليف حال الجهل ايضا واما على القول بعدم تعلق التكليف حال الجهل باعتبار اجمال الدليل
كما يراه بعضهم فالكلام المذكور ساقط عن اصله وحكمه هذا انما يستند الى الشك في الفراغ والعقل حاكم
بالصلوة في اربع جهات انما هو موجود قبل الفعل وبعده وفي اثنائه والعلة التي استند اليها العقل
في ذلك هو الشك في الفراغ وهو موجود حتى يحصل العلم بالفراغ فالاستصحاب اما ان يقال انه يجري
قبل الفعل او في اثنائه وعلى التقديرين لا وجه له اما على الاول فظاهر لان المفروض ان العقل بواسطة
عدم العلم بالبراءة والشك في الفراغ حكم بالاتيان على اربع جهات واما على الثاني فلان العقل حاكم
بالاحتياط موجود ولم يحدث بعد شيء به يرتفع حكمه لوجود العلة وهو الشك في الفراغ وعدم العلم
بالامتثال فان قلت ان الاستصحاب قد يجري في موارد الادلة الاجتهادية مع العلم بوجود الحكم
السابق في اللاحق باعتبار الدليل ولكن بعد فرض انتفاء الدليل غاية الامر عدم الحاجة اليه وذلك
لا ينافي جريانه ففي المقام ايضا لا مانع من القول بجريانه ولو بعد تقدير عدم حكم العقل بالاحتياط
بواسطة الشك في الفراغ قلنا ذلك في موارد الادلة الاجتهادية يجدي لاجل ما نحن بصدده فان

فان بعد فرض انتفاء حكم العقل بتحصيل العلم بالفراغ استصحاب الاشتغال لا يقتضي باتيان
الصلوة في اربع جهات الا بعد ملاحظة حكم العقل باتيانها فيها من حيث انها مقدمة علمية
فظهر بما ذكر ان الحكم بوجوب الاتيان بالمحتملات انما يترتب على حدوث الاشتغال والشك
في الفراغ وليس ذلك من آثار بقاء الاشتغال واحكامه حتى يحرز ببقائه بالاستصحاب يترتب عليه احكامه
كما هو المقصود من الاستصحاب في مجاريه وذلك نظير ما مر الاشارة اليه في مباحث الظن من ان الشك
في الحجية يكفي في نفيها ولا يحتاج الى التعويل في ترتب آثارها على استصحاب عدم الحجية فان قلت اذا تعلق الامر
بشيء وشك في الاتيان بالمامور به فلا مناص من استصحاب الامر والاشتغال ولا ضير فيه اصلا فان آثاره
واجبة عند العلم التفصيلي ولو لم نقل بلزوم دفع الضرر المحتمل كما هو المناط في القاعدة المذكورة
وعند الشك في بقاء الامر وارتفاعه يستصحب الامر فيصير معلوما تفصيليا بالعلم الشرعي فيجب ترتب
آثار المتفق عليه من لزوم الاطاعة والامتثال وهذا الحكم انما هو من آثار بقاء الامر والاشتغال و
دائر مدار حدوثه فيه فانه لو فرض عدم البقاء لا يجب الاتيان والامتثال فلا منافرة فما هو بين ما ذكر
وبين ما نحن بصدده فان الكلام تارة فيما اذا علم التكليف وشك في الاتيان بالمكلف به الذي هو
معلوم تفصيلا كما اذا امر المولى بالصلوة مثلا وشك في اتيانها في وقتها او نوى فيها اذا شك في المكلف
به مجعول من الافعال المردده مثلا وما ذكره انما يتم في المقام الاول وليس هنا مما يجري فيه قاعدة
الاحتياط والاشتغال بل هو مجرى الاستصحاب ولا فائدة فيه لثبوت احكام المتيقن عند الاستصحاب
على ما فرضه كما هو المطلوب بالاستصحاب في مجاريه بخلاف المقام الثاني كما هو محل الكلام في المقام فانه
من مجاري الاشتغال والاستصحاب فيهما انما لا يجدي بعد عدم القول بوجوب دفع الضرر المحتمل

ولزوم

ولزوم تحصيل العلم عند الشك في الفراغ فان وجوب الصلوة في الجهات التي يقع فيها الصلوة ليس
مما يترتب على استصحاب الاشتغال كما لا يخفى وتوضيحه ان المكلف بعد ما شك في المكلف به فاما ان يتمكن
من تحصيل التكليف في حقه كما يراه بعضهم واما ان يبقى بقائه حال الجهل اليهم لا كلام على الاول وعلى الثاني
فالحكم بالاتيان بجميع المحتملات ابتداء او في اثناء العمل بما لا يجد فيه الاستناد الى الاستصحاب اصلا
فلم واما الثاني فلان الحكم باتيان بعض المحتملات التي لو ادت بها المكلف بما لا يترتب على بقاء الاشتغال
او غاية ما يفيده الاستصحاب هو بقاء الاشتغال ومقتضاه الاتيان بالمكلف به واقعا ولا يزيد على
ذلك كما اذا كان الاشتغال قطعيا والامر قطعيا فان الاستصحاب انما يوجب تنزيل المشكوك فيه منزلة المقطوع
به ومن المعلوم ان الاشتغال القطعي لا يقتضي بالاتيان بالمحتملات الا من باب الامر والا في الامتثال الا بعد
انضمام مقدمة خارجية هي حكم العقل بتفريغ الذمة عند العلم بالاشتغال وعدم العلم بالفراغ والشك
في البراءة فالاشتغال الثابت بحكم الاستصحاب كيف يعقل اقتضائه للاتيان بالمحتملات مع كونه منزلة
الواقع المعلوم الان بين في المثال المذكور استصحاب بقاء الاشتغال مثبت لكون الباقي من الجهات المحتملة
هو القبلة وهو كما ترى بمكان من الوهن والضعف سيما اذا كان الجهة الغير الباقية مما هو عدده فان الامر
بالعكس اذ احتمال كون الباقية قبلة والغير بعض باتيانها فيما الا انها قبلة واقعية فيجب اتيان الصلوة
فيها كما لا يخفى فظهر بما مر ان استصحاب الاشتغال يجري فيما لا يجري فيه قاعدة الاشتغال والاحتياط
وما يجري فيه الاشتغال وقاعدة الاحتياط لا يجري فيه الاستصحاب ودعا عليه توهم من تمسك بعضهم
باستصحاب الاشتغال كالمحقق في التيمم لواجد الماء في اثناء الصلوة حيث قال ان الاستصحاب المعول عليه
استصحاب الاشتغال فانما هو مبني على وجه المناقشة في الدليل والامثال والا كيف يعقل التمسك به

مع وضوح فساده وظهور فساده من جهة اخرى ايضا وهو عدم معاودة استصحاب [illegible]
الاشتغال باستصحاب الصحة لكونه واردا عليه ورود الاجتهادي على العملي كما لا يخفى والا فليس
هناك مورد للاستصحاب وهذا هو تمام الكلام في اصالة الاشتغال واما اصالة التخيير فمرجعها
الى حكم العقل بعدم تعيين واحد من الدليلين عند تعذر الاخذ بهما معا وطرحهما كذلك مع عدم
ما يعين احدهما بالخصوص واما الاستصحاب فهو حكم العقل ببقاء الشيء عند الشك في وجوده في اللاحق
بعد العلم بوجوده في السابق من حيث ثبوته في السابق فمستند حكم العقل بالبقاء الظن المختص الحاصل
بوجوده في الاستصحاب هو الوجود السابق لكنه ظني ولا ينافيه حصول الشك فان العقل عند الشك ملاحظة
وجود السابق يحكم حكما ظنيا بوجوده في اللاحق على نحو حكم العقل في ساير الادلة العقلية الظنية
كالاستقراء ونحوه ثم انه ينبغي ان يعلم ان المرجع عند الشك للمكلف ينحصر في الامور الاربعة حصرا عقليا
بان الانسان البالغ العاقل اما ان يكون ملتفتا او لا وعلى الثاني فلا كلام لنا فيه في امثال المقام وعلى الاول
اما ان يكون عالما بالحكم ولو ظنا شرعيا او لا يكون بل يكون شاكا ولو شكا شرعيا وعلى الاول فلا
كلام فيه ايضا وعلى الثاني اما ان يكون الحالة السابقة معلومة له او لا فعلى الاول فهو مجرى الاستصحاب
وعلى الثاني اما ان يكون شاكا في التكليف خصوصا او عموما مع عدم دوران الامر بين المتباينين
او لا فعلى الاول فهو مجرى البرائة ومع دوران الامر بين المحذورين فهو مجرى التخيير وعلى الثاني
فمع عدم دوران الامر بين المحذورين وامكان الجمع فهو مجرى الاشتغال ومع عدم امكانه ودوران
الامر بين المتباينين والمحذورين فهو ايضا مجرى التخيير والقوم انما جرت عادتهم في بيان الاصول الثلثة
الاخيرة في هذا المقام وافرادهم الاستصحاب بالبحث منفردا لان الحكم فيه مبني منوطا بنفس الشك بل لا بد

اصل برائة

بم

فيه من ملاحظة ثبوت المشكوك في الحالة السابقة بخلاف غيرها فان الحكم فيها منوط بمجرد الشك
ولذلك قد اكتفوا بايرادها في بحث واحد بحسب مواردها فلا بد من تشخيص مواردها وتميز مجاريها
فان عليها مدار رحى الفقه كله وبيان الاختلاف الواقع في تلك الموارد والتحقيق فيها فنقول الشك اما
ان يكون في خصوص التكليف كالشك في وجوب شيء وحرمته مع قطع النظر عن الترديد بينه وبين غيره
او مع ملاحظة الترديد كالشك في وجوب شيء وحرمته فان مجرد الترديد بين الحرمة والوجوب
لا يجدي في عدم كون الشك هذا من اقسام الشك في التكليف بعد تقييده بالخصوصية واما ان يكون
في المكلف به وعلى التقديرين اما ان يكون منشأ الشك هو الاشتباه في الحكم الشرعي كان لا يعلم ان
شرب التتن في تقسيم الاول حرام في اصل الشريعة او قرائة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة او لا او
يعلم ان الصلوة في يوم الجمعة بحسب اصل الشرع الواجب منها هو الظهر او الجمعة او الحرام في الشرع هو الشيء الفلاني
او ذلك في القسم الثاني واما ان يكون منشأ الاشتباه او الشك هو الاشتباه في الامور الخارجية كان لا يعلم
ان الواجب هو الاتيان بالصلوة عند اشتباه القبلة باي جهة من الجهات او لا يعلم ان المايع الفلاني
هو الخمر حتى يكون مكلفا بالاجتناب عنه او الماء حتى لا يجب الاجتناب عنه على التقادير الاربع اما ان يكون
الشبهة تحريمية كان يكون الامر دائرا بين الحرام وغير الواجب على سبيل منع الخلو او وجوبية كان يكون
دائرا بين الواجب وغير الحرام على المنفصلة المانعة الخلو فيشمل ما اذا كان الامر دائرا بين الواجب والحرام
ايضا وهذان القسمان انما يتصور اقسام كثيرة فان غير الحرام في الشبهة الوجوبية قد يكون هو الاستحباب
او الكراهة او الاباحة او الاثنان منها او الثلثة وغير الواجب في الشبهة الوجوبية ايضا كذلك وعند
دوران الامر بين الواجب والحرام يتصور اقسام كثيرة لاحتمال غيرهما ايضا من اباحة او استحباب على

اخذه من الصور في الاولين ايضا كما لا يخفى فهذه اقسام ثمانية اربعة منها من الاقسام التي منشاء
الشبهة فيها الشك في الحكم الشرعي واربعة منها من موارد الشك في الموضوع الخارجي والاربعة
الاولى لا يخلو عن اقسام ثلث الاول ان يكون الشبهة باعتبار فقد النص الثاني ان يكون باعتبار اجمال النص
كاشتماله على لفظ مشترك مجرد عن القرينة المعينة الثالث ان يكون باعتبار تعارض النصين وتوارد الادلة
وهذه الاقسام الثلثة وان كانت يختلف الحكم فيها باعتبار اشتمال بعض اخبار الباب على بعض الصور الا ان الحق
انه لا فرق بينها فيما نحن فيه فكما ان تعارض النصين يقتضي بالتخيير فكذا معارضة كل دليل مع الاخر يقتضي كذلك
وبالجملة فهذه اثنى عشر قسما ستة منها من اقسام الشك في التكليف والستة الاخرى هي صور الشك في المكلف به
وعلى الستة الاخيرة اما ان يكون الامر دائرا بين المتباينين كان لا يعلم ان المكلف به هو الفعل الفلاني
او غيره من دون ان يكون هناك علم اجمالي بينهما ايضا او دائرا بين الاقل والاكثر مع وجود العلم الاجمالي بينهما
بينهما كما اذا دار جزئية الشيء للواجب النفسي كالسورة في الصلوة واما اذا كان الامر دائرا بين الاقل والاكثر من غير
العلم الاجمالي كما اذا شك في ان الدين اربعة دراهم او خمسة دراهم فكما في منزوحات البئر فليس من اقسام الشك
في المكلف به بل الشك في الاول معلوم تفصيلا والزائد مشكوك صرف فيرجع بالنسبة الى الزائد الى صور الشك
في التكليف فهذه مع الستة الاولى والاربعة التي منشاء الشك فيها الشبهة في الامر الخارجي اثنا وعشرون
فلنحاول ذكر احكام هذه الصور والاقسام في طي اصول عديدة اصل في الشك في التكليف من اقسام
الشبهة الحكمية التحريمية فيما لو كانت الشبهة مستندة الى فقد النص جميع اقسامها المذكورة عدا ما
اذا كان الشك بين الوجوب والحرمة فان لهذه الصور في هذا المقام وفي المقام الاتي مقاما على حدة لابد
من ذكرها على حدة فنقول لا شك في جريان البرائة في هذه الصورة باقسامها للادلة الاربعة كتابا

وسنة

وسنة واجماعا وعقلا اما الاول فمنه اقربها في النظر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
والتقريب ان البعث في المقام هو تبليغ الاحكام وبيانها وعند انتفائه لا بد وان لا يكون هناك عقاب
فالاية انما دلت على نفي العقاب والعذاب عند عدم البيان والبعث وهو المطلوب لا يقال قد مر فيما سبق ان
ظهور الاية في نفي فعلية العقاب ووقوع العذاب وقد مر انه عدم منافيه للاستحقاق فالوجوب
المشكوك فيه محتمل ثبوته لانا نقول المقصود بالبرائة هو تفريغ الذمة عن الاحكام الشرعية والخروج عن
عهدة التكليف ودفع العقاب فاحتمال الوجوب في الواقع مع القطع برفع العقاب عند الشك فيه
وعدم البيان لا ينافي الحكم بالبرائة بل هذا عين المطلوب كما لا يخفى واما الوجوب الواقعي فاصالة العدم النافية له
اما الى الاستحقاق او الى غيره فقد يقتضي بعدمه بمعنى ان الاحكام المترتبة على عدم الوجوب الواقعي بواسطة
اجمال الاصل المذكور يحكم بترتيبها على العدم المستصحب مثلا فان قلت فعلى ما ذكر يصح التعويل باصالة البرائة
في الموارد التي ثبت العفو فيها كالظهار مثلا وكما في المستقلات العقلية بناء على عدم ثبوت الاحكام الشرعية
فيها مع ان هذا وذلك مما لا يلتزم به احد قلت فرق ظاهر بين ما نحن فيه من الموارد المذكورة وبين ما
ثبت الاستحقاق شرعا او عقلا فان الاستحقاق فيها مشكوك من اصله كما لا يخفى وسيرد عليك
في المقامات الاتية ما يوضح ذلك واما الثاني فستطلع عليها فيما سيجيء واما الثالث فالاجماع حاصل
لمن لاحظ كلمات العلماء في مقامات مختلفة وابواب متفرقة وموارد متشتتة بحيث لا ينكره الا المكابر
العسوف وما قد يتوهم من ذهاب بعض الاخبارية الى الاحتياط في الشبهة الوجوبية فليس فيما اذا كانت
مستندة الى فقد النص بل انما هو مخالف فيما اذا كانت الشبهة باعتبار تعارض النصين فالاخباريون
والاصوليون على ما نقله غير واحد منهم مطبقون على البرائة في هذه الصورة بل ربما يظهر من عدة الشيخ

في اعتقاده انه كونه ضرورياً كما لا يخفى واما الرابع فيقرر بوجهين الاول استقلال العقل بقبح التكليف
بلا بيان الا ترى ان المولى يذم عند العقلاء لو اخذ على عقاب العبد بترك ما لم يعلم وجوبه منه وان كان
واجباً في الواقع واسناد الوطء الى احتمال الوجوب عنده لم ايمن من اصل العقاب كما لا يخفى الثاني ما
صدر من صدوق كلمات جملة منهم من ان التكليف في الصورة المفروضة يوجب التكليف بما لا يطاق وقد
يتمسك في نفي التكليف بالمجهول الذاتي اليه بمثله كما يظهر من استناد المحقق القمي اليه هنا وقد اعترض عليه
بعض الاجلة بان اللزوم غير ظاهر فيما يكون المكلف متمكناً من الامتثال باتيان جميع المحتملات
فان الفعل في امثال المقام مما يطيقه المكلف وليس ببعيد اذ المقصود في المقام هو القول بان اتيان شيء
مع عدم العلم بالامر بقصد الامتثال على وجه يكون الداعي فيه هو الامر محال والتكليف به تكليف بما لا يطيقه
المكلف اذ مع عدم العلم بالامر كيف يعقل الاتيان على انه مامور به فان قلت اتيان الفعل في الخارج
لا يخ من وجوه احدها ان ياتي المكلف بالفعل لا بداعي الامر والامتثال بل لدواعي النفسانية على اختلافها
وثانيها الاتيان به على انه مامور به قاصداً فيه الامتثال وثالثها الاتيان به لاحتمال الامر لشدة في ورع
لا اول من المقام واما الثاني فهو تكليف بالمحال فالقائل بالوجوب لا يمكنه القول به واما الثالث فلا مانع
من القول به بل هو محل الكلام في المقام لان القائل بعدم الوجوب لا يمكنه انكار الاستحباب فلو كان
الكلام في المقام في اتيان الفعل على انه مامور به لما صح القول باستحبابه اذ لا فارق بين الوجوب
والاستحباب في امتناع تعلقهما بما لا يطيقه المكلف وبالجملة فالذي يمكن ان يكون محل تشاجر القائل بالوجوب
مثلاً والقائل بعدمه هو الاتيان بالفعل لاحتمال ان يكون مما تعلق به الامر وهذا مما يطيقه المكلف قلنا
قلت الكلام انما هو عند فقدان الدليل كما هو موضوع البحث عموماً وخصوصاً والاتيان بالفعل

لاجل

على الوجه المذكور ايضاً مما لا دليل يدل عليه وجوباً كما ستعرف فلا اتيان بنفس الفعل على انه مامور
به ولا احتمال الامر به بعد ما فرضنا فقدان الدليل خصوصاً وعموماً ولو من جهة الاحتياط سوى ان
ان الامتثال به عند عدم الامر به محال فكذا الامتثال بالاحتياط عند عدم الامر بالاحتياط وعدم
ما يدل عليه محال والتكليف به تكليف بما لا يطاق وهكذا فان قلت لا فرق في البيان بين ان يكون
المبين هو العقل او الشرع وبعد ما عرفت محكمية من استقرار طريقة العقلاء على لزوم دفع الضرر
المحتمل وحكم العقل القاطع به لا وجه للقول بان الاحتياط بما لم يعلم وجوبه فيما يساوي الاتيان
به على انه مامور لوجود الامر الشرعي بالاحتياط وعدمه هناك قلت لا خفاء في ان وجود الاحتياط من
غيره اولى الى عنوان اخر لا حكم للعقل بوجوبه كما يقتضيه بل العقل من حيث حكمه بلزوم دفع الضرر يحكم به
ولا بد في حكم العقل هنا من وجوه موضوعه وثبوت عنده كما هو ظاهر ايضاً فلا بد من اثبات ان المقام
مما يحتمل الضرر ولا الاتيان به مثلاً هو منتف لان المراد بالضرر اما ان يكون هو الضرر الدنيوي
او الاخروي مما لا يرجع الى العقاب بعد القول به او العقاب الاخروي بما يؤل اليه اما الاول فستعرف
الكلام فيه واما الاخير فبعد قطع العقل واستقلاله بقبح التكليف بلا بيان لا [illegible] له فان العقل
يقطع بعدم العقاب ولا ينافيه احتمال الوجوب اذ العقاب والثواب من اثار الوجوب ولوازمه ولا
ملازمة بينهما وانما الملازمة بين العقاب والمخالفة والعصيان فحيث ان المخالفة تلازم احتمال
العقاب لا الوجوب والعصيان فرع الامر والعلم به وعند عدمه يستقل العقل بعدمه فاحتمال الضرر
منتف بعد ما حكم العقل بعدمه فان قلت كيف يصح التمسك بالاصل في دفع احتمال العقاب مع ان
جريانه فرع تعين ان الدعوى هي كون العقل بياناً فلا وجه للتمسك به في دفع احتمال العقاب

وبعد ما كان العقل بيانا فالامر قطعي والمخالفة يقينية فالعقاب قطعي فانه على ما عرفت
من لوازم المخالفة وهي معلومة تعبدا لا مرد له عقلا قلت لا خفاء في ان في المقام امرين احدهما
احتمال العقاب على التكاليف التي لا بيان عليها كوجوب قرائة الدعاء مثلا عند الشك فيه وثانيهما
العقاب على ترك الاحتياط في الاتيان بما يحتمل الوجوب لاحتمال العقاب ولا شك ان الثاني
فرع الاول فالمحتمل للعقاب اما ان يحتمل العقاب على تلك التكاليف فلا خفاء في بطلانه
عند الكل فانه تكليف بلا بيان وعقاب بلا برهان ولا يكاد يلتزم به العاقل فضلا عن
الفاضل فالعقل يستقل بعدم العقاب فلا احتمال واما ان يحتمل العقاب على ترك الاحتياط
الذي هو المبين بالعقل وهو ايضا فاسد اذ القول بقطع العقل بعدم العقاب على تلك التكاليف
التي لا بيان عليها هو عين الالتزام بعدم هذا الاحتمال ايضا فانه على ما عرفت هو فرع الاول
وبعد القطع بعدم الاصل لا وجه لاحتمال الفرع فان قلت ان مجرى الاصل على ما مر في موضوع الشك
وهو ينافي دعوى القطع بعدم العقاب قلت ان القطع بعدم العقاب انما هو بعد ملاحظة
قبح العقاب بلا بيان وحكمته نعم وذلك صح في الغاية هذا اذا كان المراد بالضرر الاخروي منه و
اما اذا كان المراد منه الدنيوي او ما لا يرجع الى العقاب على تقدير في الاخرة كان احتمل عند الشك
في وجوب قرائة الدعاء وصد العين على العقلاء مثلا ونحوه فلو كان مضرا فلا بد من الاجتناب عنه
لما عرفت عنه من حجية الظن في الضرر للانسداد باب العلم فيه والا فهو انما يرجع الى الشبهة في موضوع
الخارجي اذ العقل يحكم بحرمة الارتكاب فيما فيه ضرر قطعا ولا ترديد له في هذا الحكم بوجه وانما الشك
في ان الفعل الفلاني هل يحدث ذلك او لا كما اذا شك في ان هذا المايع الفلاني خمر او خل فان المدار

في تميز ذلك ثم كما لا يخفى على المتدبر في كلما تقدم ومما يؤيد ذلك ان الشبهة الحكمية لا بد في رفع الشبهة
فيها من الرجوع الى الادلة الشرعية بخلاف الشبهة الموضوعية فان الشك فيها هو الاشتباه
في الامور الخارجية فلا بد في رفعها من الرجوع اليها ولا ينافيه بيان الشارع في بعض الموارد
ما هو ثم وبالجملة فالضرر لو كان اخرويا عقابيا فقد مر انه يقبح عند عدم البيان بل الثواب
ايضا كذلك اللهم الا التفضل خارج عن الاستحقاق ولو كان دنيويا فرجع الى الشبهة الموضوعية
ويجيء الكلام فيه في الاصول الاتية ثم انه هل يحكم بالاستحباب فيما اذا دار الامر بين الوجوب وغير التحريم
مصورها اولا بعد القول بعدم الوجوب لا بد لتحقيق الكلام فيه من تفصيل في المقام ليتضح به المرام
فنقول ما اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة فيمكن القول بالاستحباب لادلة الاحتياط ولاخبار
التسامح ولو في بعض موارده فان بعض الاخبار منه بما لا يحتمل فيه كما اذا ورد مفتي بجعل الوجوب
والاستحباب فانه يحكم بالاستحباب للاحتياط لا للتسامح لعدم صدق البلوغ المعتبر في اخباره
لا سيما فيما اذا لم يكن المسئلة معنونة في كلامهم واما ما يتوهم من اتحادهما الاول والثاني الى الاول
فليس بجديد لان الاحتياط انما يفيد الاستحباب الغيري تحصيلا للمطلوب للمولى ومحبوبه ولا
ينافيه عدم الدليل على وجوبه فان المحبوبية تغاير الوجوب الفعلي المنفي بالاصل والتسامح انما يفيد
الاستحباب النفسي فان الثواب المترتب عليه كما هو صريح اخباره هو الثواب المترتب على ذلك الشيء
بخلاف الاحتياط فانه من قبيل الانقياد ولا ينافي ما قلنا عدم احتمال الاستحباب كما هو المفروض
من دوران الامر بين الوجوب والاباحة او الاستحباب الواقعي الذي هو من اثار المصالح الكامنة
في ذات الشيء مع قطع النظر عن هذا اللحاظ قطعي العدم واما الاستحباب ولو بلحاظ عنوان العرض ثابتا

منشاء

فهو قطعي كما لا يخفى واما اذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب فيمكن القول بالاستحباب ايضا
من وجهين الاول اخبار الاحتياط لا بنية على ما سيجيء تفاصيلها الثاني ان رجحان الفعل ح قطعي
وهو يكفي في اولوية الفعل وهذا وان لم يكن من الاستحباب المصطلح فانه احد الاحكام الخمسة ولا بد
في تحققه من تحقق جنسه وفصله كليهما او وجود ثبوت رجحان الذي هو الجنس الفصل المشترك بينه وبين
الوجوب لا تقتضي وجود فصله وان كان فصل الوجوب منتفيا بالاصل الا انه يكفي في اولوية الفعل
كما لا يخفى واما ما قد يتوهم من ان الاستحباب في المقام استحباب ظاهري فهو كلام ظاهري لا محصل له
بعد ما عرفت من لزوم تحقق الفصل في تحقق النوع وعدم كفاية الجنس فقط على ان الحكم الظاهري
انما هو في موضوع الشك ولا شك في استفادته في المقام فعلى ما ذكرنا الحكم بترتب اثار الاستحباب
عليه كما لا يحكم بترتب اثار الوجوب عليه فبحقيقته يحكم بعدم الاستحباب والوجوب معا وانما الفعل
في مقام الظاهر بالنسبة الى المكلف كافعال الصبي فان الرجحان قطعي وفي ذلك ظاهر لا سترة عليه ومن هنا
يظهر عدم اتجاه الاستناد الى الاخبار الواردة في مقام التسامح اذ لا محل لها بعد القطع بالثواب واما
اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة فقد يتخيل عدم القول بالاستحباب الا ان الاقوى ذلك للاخبار
الامرة بالاحتياط لا اخبار التسامح على ما هو ظاهر لا سترة عليه هذا تمام الكلام في الشبهة الوجوبية فيما اذا
كانت الشبهة ناشئة عن فقد النص ومثله الكلام فيما اذا كانت ناشئة عن اجمال الدليل من غير فرق بين نفي
الوجوب واثبات الاستحباب في الصورة المذكورة نعم المذكورة بها اذا دار الامر بين الوجوب وشيء
من الاحكام غير الحرمة كما لا يخفى واما اذا كانت من تعارض النصين فمجمل الكلام فيه انه لا بد من التخيير
فيما يجري فيه الاخبار الدالة على التخيير وعلى تقدير عدم جريانها فلا بد من الاخذ بالاصل لا على وجه

يكون

يكون مرجحا للتخيير حتى يصير مقررا بل على وجه يكون مرجعا على ما سيجيء الكلام فيه في محله انشاء الله اصل
في الشبهة الحكمية التحريمية فيما اذا كانت الشبهة ناشئة عن فقد النص او اجماله واما اذا تعارض
النصان فتفصيل الكلام فيه في مباحث التعادل والترجيح ومحصل الكلام فيه ان المرجع الى التخيير
فيما اذا دل عليه دليل شرعا والى الاصول فيما اذا خالف احدهما لهما ولم يكن ما يدل على التخيير الشرعي
والا فالتخيير العقلي وبالجملة فالمجتهدون في المقام على البراءة وكثيرا ما يعبر عنها في لسانهم بالاباحة نظرا
الى ظهور البراءة في نفي الوجوب فتطلق في قبال الاشتغال وانما نزيد هم في ذلك ليس لاجل حكم العقل فانه
على ما عرفت لا يزيد حكمه على رفع العقاب والمؤاخذة ولذا يعبر عنه باصالة النفي بل الحكم بالاباحة
في الشبهة التحريمية انما يستند الى الادلة الشرعية كما بينا عليه فيما تقدم والاخباريون على الاحتياط جميعا
وربما ينسب اليهم اقوال كالقول بالحرمة الواقعية او الظاهرية او التوقف او الاحتياط وقد يستشكل
في الفرق بينها بعد وفاقهم على التحريم وعدم جواز الاتيان بالفعل الا انه يمكن ان يقال ان الحرمة الواقعية
والظاهرية انما غير مصرح بها في كلامهم فلعلها ماخوذة من ظاهر لفظ الحرمة بعد تقييدها في كلام بعضهم
بالحرمة الظاهرية ويحتمل ان يكون المراد بها اصالة الحظر المعروف في الاصل السابق واما الحرمة الظاهرية
فيفترق من التوقف والاحتياط بان الحرمة فيهما شرعية ظاهرية بخلاف الحرمة فيهما فانها ارشادية
محضة كما يشعر به قوله في الخبر الذي سلك من حيث لا يعلم واما التوقف والاحتياط فلا يكاد يتحقق الفرق
بينهما الا في عنوان الاخبار الواردة فيهما فان جملة منها يشتمل على لفظ التوقف والوقوف وجملة اخرى
على لفظ الاحتياط والا فبحسب المعنى لا فرق بينهما فان التوقف معناه عدم ارتكاب المحتمل للشيء المحرم
بالتوقف فيه وهو بعينه الاخذ بالاوثق كما هو المراد بالاحتياط لكن الانصاف ان المعنى في الكل واحد

وليس في كلامهم ما يدل على خلاف ذلك بل انما هو مجرد اختلاف في العبارة والمقصود ظاهر وكيف
كان فالحق ما ذهب اليه الاصوليون المجتهدون لوجوه من الادلة الاول الكتاب العزيز وهي آيات
منها ما مر في الاصل السابق وهي آية التعذيب وتقرير وجه الدلالة فيها وصحة التقريب ووجه تعلق بالمقام
ومنها قوله لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ووجه الدلالة ان التكليف التحريمي فيما اشتبه حكمه بواسطة فقد نصه
او اجماله كشرب التتن مثلا مما لم يؤت النفس به ولا يكلف الله نفسا الا ما آتيها فلا تكليف فيه اللهم الا ان
يقال شمول الاية لما نحن فيه لا اتفاق بالاموال فلا يرتبط بالمقام ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة
ويحيى من حي عن بينة والتقريب ظاهر الا ان الاعتراض عليه ايضا ممكن فانا وغيرها من الكلام في التقريب
كما بينا عليه الثاني الاجماع نقله في كلام جملة من الاعاظم وتحصيله من غير الاخباري كما يظهر ذلك من
استنادهم ذلك الى المجتهد من غير استثناء كما لا يخفى الثالث الاخبار وهي كثيرة جدا منها قوله ما
حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وجه الدلالة ان الحرمة في واقعة شرب التتن مثلا مما حجب الله
علمه عنا وكل ما حجب الله علمه عنا فهو موضوع عنا فالحرمة في الواقعة المفروضة موضوعة عنا [illegible] فان قلت
فان قلت ان الرواية ظاهرة فيما اذا حجب الله علم شيء بحذف عنده او عندنا وليا له كاسرار القضاء والقدر
ونحوهما كما يشتمل عليه ذيل الخبر النبوي الذي من ان رفع عن امتي ويعلى هذا الحصر مقامها بعينه مفاد
قوله اسكتوا عما سكت الله عنه فلا يصح الاستناد اليها في امثال المقام للفرق الظاهر بين ما اذا كان
الاسباب المفيدة للعلم فيه موجودا وبين ما اذا كان مفقودا فالموضع كما هو المستفاد من الرواية انما
في المقام الثاني والمطلوب اثباته فيما اذا كان من الاول كما لا يخفى قلت اسناد الحجب اليه تعالى
من وجوه ثلثة احدها ان يكون هو العلة للحجب من غير مدخلية للعبيد سببا وغيره كما في الامور

في علم

في علمه والمكنونة عنده وهذا هو الذي يكون المراد من الرواية على هذا ما حجب الله علمه عن العباد بعدم جعله طريقا
موصلا اليه فهو موضوع عنهم وثانيها ان يكون هو الحاجب تسبيبا مثلا كان يكون على وجه المباشرة
ولكن السبب في الحجب منا كما هو مفاد قوله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وذلك ايضا ظاهر كما في حجب الملكا
فان الفاعل غيرنا ونحن السبب فيها وثالثها ان يكون الحاجب غيره تعالى الا انه مستند اليه من جهة عدم دفعه المانع
بعد وضعه اسباب العلم كارسال الرسل وانزال الكتب والامر بالبيان والتبليغ ونحوه على وجه الاستنا
مجيء اليه الا مجازا بعيدا ايضا واليه الاقرب مقتضية له لا شك في بطلان دعوى الانصراف الى الاول كما هو
بالناس في ذيل الحديث من قوله فهو موضوع عنهم اذ لا امتنان فيه بعد ظهوره فيه كما لا يخفى فتأمل
بالنسبة الى الثالث ايضا لما عرفت من العلة من اسناد الحجب اليه تعالى فالاوسط اوسط الوجوه وبه يتم المطلوب
فانه يصرح مثل قوله كلما غلب الله فيه فهو اولى بالعذر كما في الامراض فان السبب غالبا منا الا ان المباشر غيرنا
ولا يرى ذلك فيما اذا كان المكلف سببا على وجه لا يصح اسناد المرض الى غيره الا من جهة عدم دفع المانع
كما اذا شرب المرقد او المسكر بالجملة ففيما اذا كان المكلف سببا للحجب من الله تعالى دل الرواية على البراءة
ولا قائل بالفصل فيتم المطلوب فتم ومنها قوله الناس في سعة ما لم يعلموا وجه الدلالة ظاهر سواء كانت
ما زمانية او موصولة مضافا اليها للمحدود لا يقال العلم بالتكليف اعم من ان يكون اجماليا او تفصيليا
وسعة الجهل وعدم العلم التجددي في العلم الاجمالي الموجود فانا نعلم وجدانا بوجود محرمات كثيرة
وواجبات كثيرة فلا يصح التمسك بالرواية بعد العلم ولو اجمالا لانا نقول ان الاصل المذكور انما هو
بعد حجية الاخبار الاحاد عند المجتهد وما يحكى عن دفع العلم الاجمالي بالتكاليف المحرمة والواجبة
من غيرها من الامارات وبعدها لا يبقى العلم الاجمالي فيما لم يحمل اوسع من الكل فيتم التقريب

ومنها ما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله ص
رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه
والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة والتقريب ان الحرمة المشتبهة
مما لا يعلم وقد رفع عن تلك الامة المرحومة المؤاخذة عما لا يعلمون والعقاب عليه وهو المطلوب وربما
يشكل الاستدلال بالرواية من حيث ان ظاهر السياق ارادة الموضوع والفعل من الموصول كما فيما
استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا اليه فان المراد منه الفعل المستكره عليه والفعل الذي
لا يطيقونه فالمعنى رفع عن امتي الفعل والموضوع الذي لا يعلمونه على حذو سائر الفقرات الا انه يمكن
ان يق ان ليس المراد بما لا يعلمون نفس الفعل وحقيقته فانه على ذات الفعل والعلم بها حكم شرعي
فلابد من تقدير كان يق انه رفع عن امتي المؤاخذة على فعل لم يعلم حكمه ولا ينافي السياق اذ السياق
لا يزيد حكمه على اعتبار الموصول كناية عن الفعل ولابد من تقدير الحكم ليصح الرفع فان ما للشارع
ان يضعه له ان يرفعه في مقام التشريع وليس الا الحكم المتعلق بالافعال فعدم العلم بحكمها اما قد
منّ الله تبارك وتعالى برفع العقاب عنه وهو اعم من ان يكون بحسب اصل الشريعة كما في الشبهة الحكمية
او بواسطة امر خارجي كما في الشبهة الموضوعية اللهم الا ان يق ان الظاهر اختصاص الرواية بالشبهة
في موضوع فهو محل من المنع فتأمل فان قلت المراد بما لا يعلمون ان كان مطلق العلم تفصيليا كان
او اجماليا فلا امتنان للاشتراط التكليف عقلا بالعلم على وجه يستحيل خلافه وهذا حكم يعم
سائر الامم فلا يختص تلك الامة المرحومة بالعفو عنه كما هو ظاهر الرواية والامتنان وان كان
خصوص العلم التفصيلي ولو اجمالا فالرفع غير ثابت لا في تلك الامة ولا في غيرها قلت لا خفاء

في

في قبح العقاب على التكاليف الواقعية مع عدم العلم بها وهذا الحكم سواء في جميع الامم ولكنه لا
قبح في ايجاب الشارع الاحتياط فيه كان يقول كلما احتملت وجوب شيء او حرمته يجب عليك
الاتيان بالواجب المحتمل والاجتناب عن الحرام المحتمل فلو حكم الشارع في تلك المحتملات بالالزام
ورفع المؤاخذة عنا كما هو مدلول الرواية فقد منّ منة عظيمة لا يسعها السموات والارض على تلك
الامة المرحومة ويحتمل ايجاب الاحتياط في سائر الامم فعلى هذا للرواية هذه معارضة لاخبار
الاحتياط بخلاف مثل قوله الناس في سعة ونحوه اذ يمكن القول بان اخبار الاحتياط بيان وعلم وبيان
فلابد من القول بعدم وجوب الاحتياط امتنانا منه تعالى على عباده كما هو المستفاد من الرواية ثم اعلم
انه قد يورد على الرواية بمثل ما اوردناه فيما لا يعلمون بالنسبة الى الاحكام العقلية الاخر كرفع السهو
والنسيان وما لا يطيقون ونحوها وقد يجاب بان الامتنان حاصل بالمجموع من الاحكام العقلية وغيرها
كالطيرة مثلا وركاكته ظاهرة اذ لا وجه لاختصاصه بالتسعة اذ الاحكام العقلية كثيرة جدا فقد تورد
على ما اشرنا فلابد من توجيه آخر كان يق في البعض كالسهو مثلا ان حكم السهو مرفوع سواء كان من جهة القصور
او التقصير وفيما لا يطيقون يعني ما لا يتحمل عادة كما يفصح عن ذلك الاية في آخر البقرة لكنه يشكل الالتزام بما
ذكر في السهو كما لا يخفى الا انه غير ضائر فيما نحن بصدده ومنها قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي
وجه الدلالة ان الرواية قد دلت على اباحة كل شيء واطلاقه ما لم نعلم ورود امر فيه او نهي فشرب
التتن ما لم نعلم ورود النهي فيه فهو مطلق في حقنا ومباح لنا في مرحلة الظاهر حتى نعلم فيه النهي
فان قلت لا وجه للاستدلال بالرواية بوجه ولا حاجة اليها في محل النزاع فان المراد بورود النهي هو الورود
الواقعي فعند الشك في ورود النهي لو لم يستند باصالة عدم ورود النهي لا وجه للاستناد اليها فلعله

بيان

والد في الواقع ومعه لا حاجة الى الاستناد اليها فانه يترتب اثار الاطلاق والاباحة بمجرد الامر
المذكور قلت المراد بالورود هو العلم بالنهي والا يلزم تحصيل الحاصل او العبث والمهمل بالا فائدة
فيه لان المراد بالاطلاق هو مالا منع فيه فالمقصود بهذه القضية لو كان افادة الاطلاق والاباحة
قبل ملاحظة جعل الاحكام منه يلزم الامر الاول لان قبل هذه الملاحظة لا منع في شيء فيصير المعنى كل
شيء لا منع فيه لا منع فيه وهو تحصيل للحاصل لان المقصود بالخبر والقضية اثبات المحمول للموضوع والفرض
ان المحمول جزء من الموضوع او معتبر فيه فلو جاز لنا مع ذلك اثبات المحمول له يلزم تحصيل الحاصل بغير جهة
ولو كان المقصود بيان ورود الاطلاق بعد جعل الاحكام يلزم الامر الثاني لان بعد الجعل وحصر الاحكام الخمسة
في الخمسة يلزم من نفي الاربعة اثبات الاخير لمكان الحصر والتضاد فيصير المعنى كل مالا وجوب فيه واقعا
ولا تحريم كذلك ولا استحباب ولا كراهة فيه لو حملنا الامر والنهي عليهما فهو مباح ومطلق ومثل هذا لا ينبغي
ان يقال كل ما لا حركة فيه فهو ساكن ومثل هذا الاظهار بديهي يحترز عنه العقلاء ولا يصلح صدوره عن
ارباب العصمة والحكمة عليهم كما لا يخفى فتعين ان يكون المراد بالورود هو العلم بالامر والنهي ووروده ما
على المكلف ولعمري انه دليل ساطع وبرهان قاطع لاثبات الاباحة الظاهرية لا يدانيه ريب كما لا يخفى
بل لا يبعد القول بجواز الاستناد اليه في الشك في المكلف به فيها كما استند اليه الصدوق في الفقيه
في باب جواز القنوت بالفارسية فان المحصل في تلك الواقعة رجوعها الى الشك في المكلف به لان الكلام
في مانعية الفارسية للصلوة ومرجعها الى اشتراط احدهما بما كان جميع الموانع يؤول الكلام الى ان اتيان الصلوة
على الوجه المخصوص يكفي عن الاشتغال اليقيني اولا وذلك ظاهر وسنزيد ظهورا فيما سيجيء انشاء الله ومنها
صحيحة عبد الله بن سنان ورواها الكافي ... عن الصادق ع كل شيء يكون فيه حرام وحلال

فهو لك

فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه واستدل بها الفاضل التوني في الوافية ووجهها السيد
الشارح صدر الدين بتوجيه واعترض عليه المحقق القمي ولابد لنا من توضيح الحال وتحقيق المقال
فنقول الظرفية المستفادة من قوله فيه يحتمل وجوها الاول ان يكون ظرفية اشتمال على جزئه اشتمال
الكل للاجزاء فينطبق على الشبهة الموضوعية المحصورة والغير المحصورة وعلى الشبهة الحكمية فيما لو نظم العنوان
المشتبه الى عنوان معلوم مثل فان الانائات المشتبهات شيء فيه حلال وحرام وهو لك حلال حتى تعرف
الحرام منه بعينه والعناوين المنضم بعضها الى الاخر شيء فيه حلال وحرام وهو لك حلال حتى تعرف الحرام
منه بعينه الثاني ان يكون الظرفية ظرفية احاطة وسريان على نحو ظرفية الكلي للجزئيات فينطبق على الشبهة
الحكمية فان الغناء والغيبة له افراد محللة وافراد محرمة وهو شيء كذلك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه
وعلى الشبهة الموضوعية كاللحم فان المذكى منه حلال والميتة حرام فهو لك حلال عند الجهل والاشتباه
حتى تعرف الحرام منه بعينه الثالث ان يكون الظرفية توسعة معنوية على وجه يتطرق المظروف في الظرف
يعني له ان يتى في حقه حلال وحرام ويمكن اتصافه بالحل والحرمة فيعم القسمين اما الشبهة الحكمية فلان
شرب التتن مما يمكن اتصافه بالحل والحرمة واما الشبهة الموضوعية كاللحم المشترى من السوق فلانه يمكن
ان يتى في حقه حلال كما في اللحم المذكى ويمكن ان يتى فيه حرام كما في اللحم الغير المذكى والميتة فشرب التتن
كاللحم المشترى من السوق شيء فيه حلال وحرام وهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه واذ قد عرفت
ما ذكرنا فاعلم ان السيد المذكور قد سلك في تقريب الاستدلال بالصحيحة المذكورة المسلك الاخير ولا يكاد
يخفى فساده اما اولا فلان حمل الظرفية على هذه الظرفية التي لا يكاد يوجد استعمال كلمة فيها من غير ضرورة
داعية اليه تعسف بارد وتكلف فاسد فصدر الرواية مما لا يقبل هذا التاويل واما ثانيا فلان ذيل

تحريم[2]

ذيل الخبر حتى تعرف الحرام منه بعينه لا يصلح ان يكون غاية لما قبله بل المناسب ان يقول حتى
تعلم انه حرام فان ورود النهي بالنسبة الى شيء خاص لا يتوقف عليه ومعرفة الحرام بعينه لا يحدث
في حليته مشتبه كما لا يخفى وتوضيح ذلك ان مقتضى كون الحكم معنى لغاية هو تبين حكمه بعد ورود
الغاية لا ظهور حكم فرد منه فالحكم في حلية شرب التتن معلق الى معلومية حكمه بنفسه لا الى معرفة
الفرد المحرم منه بعينه وذلك ظاهر في الغاية ولا وجه لحمل الرواية على هذا المعنى الا في صدرها
وذيلها واما الوجه الاول فقد ذهب وهم الى جواز حمل الرواية عليه فان المتبادر من لفظ
الشيء الواقع فيها هو كون الشيء واحدا وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كما في الشبهة المحصورة
ولا جعلية كما في انضمام المعلوم حكمه الى ما ليس كذلك نعم ينطبق الحديث فيما اذا كان للشيء وحدة
حقيقية عرفية كاللحم المشترى من السوق فان فيه حلالا وحراما فاللحم كذلك حلال حتى تعرف الفرد
المحرم منه واما الوجه الثاني فهو وان كان يناسبه صدر الرواية اذ الظرفية في الكلي والافراد
مما لا غبار عليها الا ان ذيل الرواية مانع عن الحمل عليه فانه لا يعقل ان يكون معرفة الفرد المحرم
غاية لحلية الفرد المشتبه نعم لو كان ذيل الرواية حتى تعلم انه حرام جاز التمسك بها في الشبهة
الحكمية كما في رواية اخرى عن الصادق ع كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام فانهما كانت على وجه [illegible]
صدرها الحمل على الشبهة الحكمية في الاقتران بذيلها بما لا غبار عليه عكس الرواية التي نحن بصددها
والحاصل ان لا وجه للاستناد الى الرواية في الشبهة الحكمية والموضوعية معا على الوجوه الثلثة
اما الوجهان اللذان استظهر السيد المذكور احدهما واحتمل الاخر بعضهم فظاهر ذلك فيهما
واما الوجه الثاني منها فلا يناسب ذيلها في تلك الحمل لمكان الغاية وتوضيحه وتحقيقه ان

العنوان[2]

ق.

يتى لا شك في ان الحرام المجهول قد يكون مجهولا فيه باعتبار الوصف وهو حرمته كما في الشبهة الحكمية
وقد يكون باعتبار الموصوف بعد العلم بالوصف فقد يعلم ان الموصوف بذلك الوصف هذا الفرد
او غيره كما في الشبهة الموضوعية فالعلم بالوصف يصير غاية لحلية ما لم يعلم بالوصف فيه من جهة
الجهل بالحكم الشرعي ولا يصح ان يكون العلم بالحكم الشرعي فانه لحلية ما لم يعلم بالموصوف وفرد من
الحرام الشرعي والعلم بالموصوف غاية لحلية الفرد المحرم في الشبهة الموضوعية ولا يمكن ان يصير غاية
لحلية ما لم يعلم فيه الحكم الشرعي ووصف الحرمة مثلا في المثالين المذكورين في المقام العلم بحرمة غيبة
الفاسق يمكن ان يكون غاية لحلية المشتبه منها ولا يصح ان يكون العلم باندراج كلام خاص في غيبة
الفاسق غاية لحلية المشتبه ويمكن ان يكون العلم باندراج الفرد الخاص من اللحم في الميتة غاية لحلية
المشتبه من اللحم في الموضوعات ولا وجه لكونه غاية لحلية النوع المشتبه من اللحم في الشريعة والسر
في ذلك انه ربما يحصل العلم بالفردية او الحكم الشرعي في المقامين ولا يترتب على هذا العلم احكام بعد
العلم وذلك انه فلو حملنا الرواية على الاعم من الشبهة الحكمية او الموضوعية فان حملنا المعرفة بعينه
في الغاية على الاعم من معرفة الموضوع ومعرفة الحكم يلزم ان يكون معرفة الموضوع محللة المشتبه الحكمي
ومعرفة الحكم غاية لحلية المشتبه الموضوعي وبطلانه ظاهر وان حملناها على المعنيين استقلالا من
غير ملاحظة الجامع بينهما يلزم استعمال اللفظ في اكثر من المعنى الواحد لا من حيث ان سبب المعرفة
في الحكم هو الدليل الشرعي وفي الموضوع الامارات الشرعية كما اسنده على ما ارجعه بعضهم بل الجهة
المذكورة وهي ان ذلك الامتثال ان يتى اغتسل للجمعة والجنابة مريدا في الاول الاستحباب وفي الثاني
الوجوب مع عدم ما يدل على التوزيع بينهما فظهر ان لا وجه لحمل الرواية على الاعم ولو بالنظر

الى الوجه الثاني ايضا لا يتم بعد عدم امكان الجمع بينهما فليحمل الرواية على الشبهة الحكمية لانا نقول
اولا فليحملها على الشبهة الموضوعية وثانيا ان رواية مسعدة الواردة في بيان الموضوع قطعا
لاشتمال صدرها وذيلها على الموضوع كالثوب الذي قد اشتريته فيها سائر امثلة من الحس وغيره قرينة
عن هذا بل لا يوجد فيها الاختلاف الا فيما لا مدخل له في ذلك والاخبار يكشف بعضها عن بعض
فيصير قرينة على ارادة الموضوع منها وثالثا ان صدر الرواية ينافي حملها على الحكمية فان قوله يكون
فيه حلال وحرام على تقدير ارادة الموضوع يصير بيانا لمورد الشبهة ومايه قوامها وان لم يكن
احترازية كما زعمه السيد المذكور بخلاف ما لو حملناها على الشبهة الحكمية اذ يلغو التقييد عن اصله
فان قوام الشبهة في الحكمية ليس على ان يكون هناك شيء يكون فيه حلال وحرام فانها يتحقق في
غيرها ايضا بل هو الغالب كما في شرب التتن وامثاله فظهر انه لا وجه لحملها على الشبهة الحكمية فقط
كما لا وجه لحملها على الاعم منهما نعم يمكن ان يوجه بتوجيهين على وجه يشمل النوعين احدهما ان لا يكون
اللام في الحرام الماخوذ في الغاية للعهد بل للجنس سواء كان متعلق المعرفة هو الوصف او الموصوف
الا انه كما ترى خلاف ظاهر اللام وثانيهما ان الغاية المستفادة من كلمة حتى مثلا قد يكون غاية
لحكم كما في قوله كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام فان غاية الحل هو العلم بالحرمة وقد يكون غاية
لاطلاق الحكم وعمومه فيكون بمنزلة الاستثناء من العام كما في قولنا اكرم العلماء حتى تعلم الامر
منهم فانه بمنزلة قولك اكرم كل عالم الا ان ... منه والرواية من هذا القبيل فيستفاد منها حلية
كل شيء مجهول الا الفرد المعلوم حرمته سواء كان موضوعا ولا يلزم ان يكون العلم بحرمة المورد
موثرا في الحكم كما لا يخفى فان التوزيع هنا يستفاد من المقام كما في قولهم ركب القوم دوابهم

بخلاف

بخلاف ما لو فرضنا كونه كلمة حتى غاية لنفس الحل لا لاطلاقه ولا يجديه هذا الاشكال في شمول قولنا كل
شيء حلال الا العلم الحرام منه للموضوع والحكم ومعرفة كل منهما بحسبه فينطبق على الشبهة الحكمية
باقسامها كما اذا علمنا اجمالا بحرمة عنوان ولا نعلمها بالخصوص وغيرها كما في الغيبة مما اشتمل على
عنوان الحلال والحرام وما لا يشتمل عليهما كشرب التتن فانه بعد ما حكمنا في المكلف بالبراءة كما في   في الشبهة
المحصورة فعند الشك في التكليف بطريق اولى وعلى الشبهة الموضوعية وهذا هو غاية توجيه الكلام
في تقريب المرام من الرواية المذكورة وانما اطلنا الكلام فيها لانها مطرح لانظار العلماء وافكار الفضلاء
والا فنحن في غنى من ذلك بعد ما عرفته من الادلة السابقة وقد يستدل على البراءة بوجوه اخر كلها
قاصرة عن افادة المطلوب منها كالعمومات الدالة على حصر المحرمات في اشياء مخصوصة كقوله تعالى قل لا اجد في ما اوحي الى محرما
منها ما ظهر منها وما بطن الخ وكقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونحو ذلك فان المقصود منها
اثبات اباحة الاشياء والخروج من التكاليف فيها عند الشك كما عرفته في عنوان البحث فانه اريد بالاباحة
ايضا والادلة المذكورة انما نظرها الى الواقع ولا دخل لها بما نحن بصددها اصلا على ما لا يخفى
على الملاحظ ذي السداد نعم منها شيء يمكن الاستناد اليه بنوع من التقريب والعناية وهو قوله تعالى
في مقام الرد على اليهود قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الخ وجه العناية ان في تلقين الله
نبيه الكريم الاحتجاج على اليهود بعدم الوجدان دون عدم الوجود ايماء الى ان عدم الوجدان يصح
دليلا على عدم الوجود كما هو المقصود وان كان عدم وجدان النبي لا يتخلف عن عدم الوجود
في الواقع الا ان التعبير مما يمكن الاستفادة ذلك منه وبعبارة اخرى ان نفوس النبي حيث انه
اللوح المحفوظ فعدم وجدانه شيئا وان كان هو عين عدم وجود ذلك الشيء الا انه مع ذلك

فيجب الاجتناب بعضها الثاني ان الموارد المشتبهة من موارد الشك في المكلف به ويجب الاحتياط بحكم
العقل الصريح فيما اذا كان الشك في المكلف به فيجب الاحتياط في الموارد المشتبهة اما الكبرى فبعد
صراحة حكم العقل فيها وفاقية بين الفريقين واما الصغرى فبيانها يتوقف على تمهيد فيقال انه   مسئلة
ان من ورد في الاسلام ابتداء يعلم بوجود التكاليف واجبة ومحرمة بين الوقائع المشتبهة على وجه لا يجوز
من نفسه اهمال تلك الموارد باجمعها فلا بد له من الاحتياط فيها اتفاقا من الاخبارية والاصولية
فلو حصل له العلم بموارد جمة بحيث يقرب المحرمات والواجبات المعلومة اجمالا فلا شك في انقلاب
الشبهة تكليفية صرفة ولا كلام فيها والا فان قام مقام العلم دليل شرعي على وجه يكون طريقا
الى الواقع بمعنى جعله مسقطا عن الواقع لا من حيث التسهيل والعسر كما في بعض من الادلة الشرعية في
بعض من تلك الموارد المشتبهة على وجه يحصل العلم بامتثال التكاليف المعلومة فيها فلا كلام
ايضا لان الوقائع المعلومة او المدلول عليها بذلك الطريق معلوم تفصيلا والموارد الباقية
تبقى مشكوكة صرفة فلا بد من اجراء البراءة ولو لم يكن هناك دليل على تعيينه فالظنون المعمولة
في مداليل الالفاظ وغيرها من الظنون المتعلقة بسند الاخبار ودلالتها وغيرها في جميع الموارد
المرخص فيها العمل بالظن لا دليل على كونها حجة شرعية على وجه يسقط عن الواقع في الموارد المشكوكة
او الموهومة بل غاية الامر جواز العمل بها تسهيلا للامر فيبقى التكليف في الموارد المشتبهة في المشكوكات
والموهومات باقيا وهو المطلوب وبعبارة اخرى ان جواز العمل بالظنون المعمولة في الاحكام الشرعية
سواء كانت متعلقة بموضوعاتها اللغوية او بانفسها كما عليه الفريقان في الاولى وعلى الثاني
المجتهدون سواء كانوا من القائلين بالظنون الخاصة او من القائلين بمطلق الظن على اختلاف

مشادبهم

مشادبهم فيها ليس الا من جهة رفع العسر اللازم على تقدير لزوم الاحتياط الكلي كما بيناه في مبحث
الظن ويتبع الوجوب الثابت في اول الامر بعد رفع العسر وبارتفاع العسر بحاله فان الضرورة تتقدر
بقدرها ولزوم العسر على تقدير الاحتياط في جميع الموارد بعد رفعه لا يقتضي انقلاب الحكم الاولي
الثابت بالعقل اذ لا مزيل له مثلا بعد اسقاط الشارع مراعاة الاحتياط في جميع الجهات المحتملة عند
اشتباه القبلة وحكمه بعدم وجوب الصلوة على الدائرة مثلا في كل نقطة منها ليس لك ان تتوهم سقوط
الاحتياط في الجهات الباقية ايضا فان المقتضي للحكم بالاحتياط ايضا بحاله كما فيما لم يكن هناك شيء
وبالجملة فالموارد المشكوكة او الموهومة مثلا من موارد الشك في المكلف نظرا الى لزوم الاحتياط الكلي في
اول الامر والى ان الظنون المعمول بها في مواردها انما تسهيل منه تعالى على العباد وتيسير بطريق جعلي شرعي
وبعد ارتفاع العذر وبارتفاع العسر لا بد من الاحتياط وهو المطلوب وهذا اقصى ما يتخيل في توجيه قاعدة
الاشتغال والاحتياط وجريانها في الموارد المشتبهة فنقصر والجواب اما عن ايات التقوى فبان الامر بالتقوى انما
من الله لا يعقل ان يكون امرا شرعيا فانه كالامر بالطاعة والعصيان بل الامر فيه ارشادي لا يترتب عليه الا الخواص
الانقياد ولو سلم فالامر دائر بين امور ثلثة من حمل الامر فيه على الوجوب او على الاستحباب او على مطلق الرجحان
والاولان باطلان فتعين الثالث اما الاول فلانه وان كان الامر فيه حقيقة او ظاهرا الا ان الحمل عليه
يوجب تخصيصا كثيرا بل وتخصيص الاكثر فان مراتب التقوى متفاوتة متكاثرة لا يعلم لها حد ولا حصر
ومن الضروري عدم وجوب جميع مراتبها بل لا يجب الا في الواجبات والمحرمات ولو حمل على الوجوب فلا بد
من ارتكاب تلك التخصيصات المتكاثرة وهي مع كونها بنفسها شنيعة لا يحتمل في كلمات من له ادنى سكة
ففي المقام ما يابى عنها ايضا فان سوق الاية على ما هو ظاهر للمتدبر فيها ينافي التخصيص فانه يعد

فلا يخلو من الاشعار بان عدم الوجدان دليل عدم الوجود كما لا يخفى الا انه بعد ذلك لا يصح التمسك
عليها في اثبات البراءة اما اولا فلان ما ذكر انما يصلح نكتة للعدول الى العبارة المذكورة
ولا يوجب اشعارا كما اعترف به ايضا فلا يصح الاستناد اليها واما ثانيا فلان الآية المذكورة انما
نزلت في مقام الرد على اليهود حيث حرموا على انفسهم من عندهم اشياء كثيرة كما يظهر عند صدر الآية
بدعة منهم وتشريعا في دين الله من غير استنادهم في ذلك الى ما يدل لهم عليه ولا شك ان عدم وجدان
الدليل على التحريم يكفي في الحكم بحرمة تحريم شيء ولا خصوصية في ذلك لوجدان النبي فلا مسرح لها في
اثبات البراءة المقابل بالاحتياط لا يقول بحرمة الاشياء المشتبهة من غير دليل يدل لهم عليه في الواقع
فلا يرد النقض على المثبت بل على احتماله ان التردد من المثبت ولا بد عنه فيه كما لا يخفى وما يمكن الاحتجاج
وجوه كتابا وسنة وعقلا اما الاجماع فلم ينعقد على الاحتياط ولم ينقله احد ولا ادعاه احد منهم
اما الاول فطائفتان الاولى الآيات الآمرة بالتقوى كقوله اتقوا الله حق تقاته وقوله واتقوا يوما
ترجعون اليه ونحوهما مما لا يعد ولا يخفى وجه الدلالة ان الاحتياط فيما يحتمل بالحرمة انما يعد
تقى من الله ووجب الاتقاء والاحتراز عن مناهيه والامتثال باوامره فيجب الاحتياط وهو المطلوب
الثاني الآيات الآمرة بالوقوف عند عدم العلم كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه في ان الظاهر
ظاهر ان الناهية عن العمل بما وراء العلم واما الثاني فطائفتان ايضا الاولى اخبار الاحتياط كقوله
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله ارى لك ان تأخذ بالحائطة لدينك وقوله لكميل بن زياد
اخوك دينك فاحتط لدينك والثاني اخبار التوقف وهي كثيرة جدا بل قريب من خمسين على ما جمعها
بعض الافاضل منها قول الصادق في موثقة حمزة بن طيار لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون

الا الكف

الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى ومنها قول الكاظم ع في موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك
من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى
بيده الى فيه ومنها حسنة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا
ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون ومنها ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة في الاخبار المتعارضة في حديث
طويل الى ان قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال ينظر
الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده
فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله قال رسول الله ص حلال بين و
حرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم الى ان قال فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال الامام ع
اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
والاخبار في هذا المعنى فوق حد الاستفاضة بل لا يبعد دعوى تواترها اجمالا ووجه الدلالة انها تدل
على وجه الاشتراك ان ما لا نص فيه ولو من جهة الاجمال مما لا يعلم حكمه فهو من الشبهات ولا بد فيها
من الوقوف والكف وعدم الارتكاب اداء لحق الله تعالى وتخلصا عن المهالك لاخبار المعصوم ع
عن الوقوع فيها على تقدير عدم الاجتناب في الارتكاب على ان العلم العادي يحصل بالوقوع في المحرمات
فيما لو ارتكب الشبهات وان فرضنا عدم اخبار المعصوم بذلك ايضا واما الثالث فيمكن ان يقرر بوجوه
احدها انا مأمورون بان في ارتكاب تلك الموارد المشتبهة احتمال الضرر ويجب دفع الضرر ولو احتمالا

من الهرب قولك اتق الله الا في مورد كذا وكذا وذلك ظاهر واما الثاني فلان الاستحباب ان لم
اقرب للوجوب من استعمال الامر في القدر المشترك لكثرة موارده الا انه لا بد من تخصيص موارد
وجوب التقوى فهو يستلزم مجازا وتخصيصا بخلاف ما لو حملنا على مطلق الرجحان فانه مجاز واحد فقط
من غير تخصيص والنظر في سياقها ايضا يعطي ذلك واما عن آيات الوقوف عند عدم العلم والنهي عن
ما وراء العلم بمفادها ومنع مزاحمتها لما نحن بصدده فان القول بالبراءة ليس عملا بغير
العلم في مقام الاشتباه لقطع العقل بذلك مضافا الى الادلة المذكورة فالحكم في مرحلة الظاهر معلوم
لنا وان اريد عدم العلم بنفس الحكم الواقعي فلا شك في ان المجتهدين فيه ايضا متوقفون لعدم العلم
وظني ان الاحتجاج بهذه الآيات في قبال الاصوليين انما هو غفلة منهم عن مرادهم ولذلك ترى المحققين
منهم كصاحب الحدائق انما عد منها الى الآيات السابقة واما الجواب عن الثاني فاما عن اخبار الاحتياط
فقد اجاب المحقق في المعارج عن بعضها بان الزام المكلف بالاثقل ايضا مظنة ريبة بعد منعه عن التمسك
بالاخبار الآحاد في المسئلة الاصولية الا ان ما افاده يقصر عن الجواب حقيقة اذ لا ريبة في الاحتياط اما
واما كونه خبرا واحدا فغير مضر بعد تسليم كون المسئلة اصولية كما لا يخفى واما ما سطره بعض الاجلة
في كلام المحقق من ان مفاد الرواية ترك ما فيه ريبة الى ما ليس فيه ريب معه فمقلوب عليه كما لا يخفى
على المتدبر فالاولى في الجواب عنها ان يقال ان بعد تسليم السند في تلك الروايات اذ لم نقف عليها
في الكتب الاربعة وروى الشهيد بعضها من غير اسناد الى الامام الادلالة فيها على وجوب الاحتياط
للزوم التخصيص الاكثر اللازم من مطلقه سوق الروايات لو حمل على الوجوب ولزوم المجاز ايضا لو حمل
على الاستحباب فتعين الحمل على مطلق الرجحان كما يشاهد من سياقها ايضا ويشعر به ايضا قوله ع

سالك

سالك على الصراط من سلك سبيل الاحتياط وهذا القدر معلوم بديهي لا مجال للكلام فيه
ولو سلم دلالتها بعد سلامة سندها فهي معارضة ببعض ادلة البراءة فيتعارضان ولا مجال
للتخيير بينهما فيتساقطان ولا بد من الرجوع الى دليل ثالث وتوضيح ذلك ان ادلة البراءة على اقسام
منها العقل والاجماع المحصل بعدم التكليف عند عدم البيان والاخفاء ولا انه لا قبح فيه على تقدير البيان
ولو بالاحتياط فتلك الاخبار يرتفع موضوع حكم العقل والاجماع ومنها الاخبار المطابقة لحكم العقل
والمساوقة لمعقد الاجماع كقوله الناس في سعة ما لا يعلمون ولا ريب في ورود اخبار الاحتياط عليها
لانها مفيدة للعلم في مورد الشبهة ومنها ما هو اعم من ذلك ايضا كقوله ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا
عليه شيء وقوله لا في جواب هل على من لم يعرف شيئا شيء فان موضوع مسئلة البراءة على ما حقق
في محله الملتفت وعدم العلم والجهل اعم من الالتفات وعدمه والجهل المركب فلا ريب في ورود
ادلة الاحتياط عليها ايضا ومنها ما يدل بظاهره على اباحة الاشياء عند الشك فيها كقوله كل شيء
مطلق وقوله ما لا يعلمون بناء على التوجيه المذكور في وجه التقريب في الاستدلال به والاجماعات
المنقولة عن الصدوق والمحقق والعلامة فانها ايضا دالة على حكم الاشياء المشتبهة بالبراءة
فتعارض الاخبار الآمرة بالاحتياط عند الشك ولو لم نقل برجحان ادلة البراءة لاعتضادها
بمرجحات كثيرة نحو سندها وصراحة دلالتها وموافقتها الكتاب والاعتبار وملاحظة الشريعة السمحة
فلا اقل من التساوي ومعه لا بد من الحكم بالتساقط اذ التخيير فيما لم يكن هناك ما يشبه من اجمال
الدليل والمقام منه لاحتمال ارتفاع موضوع كل منهما بالآخر بخلاف ساير الاخبار المتعارضة
مع التساقط لا مناص من الرجوع الى دليل آخر وهو في المقام يقضي بالبراءة اذ بعد فرض الاجمال

لما هو

لا دليل على اثباته في موضع عدم البيان يستقل العقل بالبرائة كما هو مفاد الاجماع ايضا على
انه يمكن القول باخصية ادلة البرائة فيخصص عموم الاحتياط فتدبر واما عن اخبار التوقف
فيقع الكلام في الجواب عنها في مقامين تارة في غير حيز السلب واخرى فيه ففي الاول نقول لا دلالة
فيها على لزوم التوقف في مقام الشبهة بعد ظهور جملة منها في رد العامل بالقياس كما هو ظاهر
من سياقها ولا ينبغي الاستناد اليها فيما لو حمل على الوجوب لورود التخصيصات الكثيرة كما عرفت
نظيره في اخبار الاحتياط نعم بعد تسليم الدلالة فيها لا يصح دعوى التعارض بينها وبين اخبار البرائة
لكونها كثيرة جدا فتغير قوى سندا منها الا ان دون اثبات افادتها الوجوب على ما هو الانصاف
خرط القتاد وفي المقام الثاني نقول لا باس بتحديد المقال في تقريب الاستدلال بالحديث المذكور
على وجه يندفع به بعض الشكوك الواردة فيه ليتضح الفرق بين هذه الرواية وغيرها ايضا فنقول
لا خفاء في وجود هاتيك المرجحات في الاخبار المتعارضة عند قول الراوي للامام ع كلاهما
عدلان مرضيان فامر الامام باخذ المجمع عليه المشهور الذي لا شهرة عليه يعرف روايته كل احد معللا
في ذلك بعدم الريب فيه وترك الشاذ النادر وبعد ما تقرر من ان التعليل بعدم الريب
دليل على ان وجود ذلك الشيء في محله مانع عن الحكم المذكور يظهر ان العلة في ترك الشاذ ليس
الا وجود الريب لا العلم ببطلانه كما زعمه بعض الاجلة تبعا للمحقق القمي نظرا الى قرينة المقابلة
وان الحكم المخالف للاجماع قطعي البطلان لان المقابلة تقتضي ما قلنا والاجماع في المقام بمعنى المشهور
بالمعنى اللغوي من قولهم سيف شاهر بحيث يراه كل احد فهو بنفسه لا يقتضي بطلان خلافه كما في
الاجماع المصطلح في الاحكام الشرعية على ان تثليث الامام ع الاقسام المذكورة اول دليل على ان

المراد منه ومن التقسيم بيان حكم الشبهة تمثيل الاقسام ولولا ان الرواية التي اشتهرت فيها
من الشبهة لما صح ذلك فان بيان القسمين المعلومين توطئة لبيان الشبهة وقضية التمثيل
في المقام كما عرفت ذلك مضافا الى ان القسمة ينبغي ان لا يكون ثلاثية بل ثنائية اذ احتمال
كون ما لا يعلم انه من المجمع عليه او من خلافه مشتبها كما احتمله بعض الاجلة مما لا يعقل بعد ما
عرفت معنى الاجماع والشهرة في المقام كما لا يخفى فالروايات على اقسام ثلثة ما يعلم بصحته وهو المجمع
عليه وما يعلم بفساده وهو ما ظهر كذبه وما لا يعلم بصدقه وصحته وفساده وكذبه وهو المشتبه
الذي امر الامام ع برده لا يقال فبعد ما امر الامام ع برده فهو من باب معلوم الغي فيرجع القسمة ثنائية
لانا نقول ان بالارشاد معلوم الغي وظاهر البطلان والكلام مع قطع النظر عن الارشاد الى رده
ما ان الشاذ الذي يجب تركه والاخذ بالمجمع عليه فبالرهو ما فيه الريب لا ما علم ببطلانه فظهر ان
كل ما فيه ريب كشرب التتن يجب تركه لعموم التعليل فان قلت الكلام في المقام انما هو في الشبهات
الحكمية ولزوم طرح الاخبار الشاذة لا دخل له فيما نحن بصدده لكونها من الشبهات الموضوعية
او مرجع الشك الى ان الصادر من الامام اي من الخبرين المتعارضين فهي شبهة موضوعية
ولا ينبغي قياس ما نحن فيه بما لا ربط له به قلت نعم ولكن الشك في الصدور وحقيقة يلازم الشك
في نفس الحكم الشرعي المشتمل عليه الحديثان المتعارضان كما يظهر من ملاحظة قوله ع وامر مشكل
يرد علمه الى الله ورسوله فان الشك في الشبهة الموضوعية انما يرتفع بارتفاع اشتباه الامور
الخارجية ولا يناط ببيان الشارع وحكم بخلاف الشبهات الحكمية فان معيار التميز بينهما
الى ان الواقع للشك في الموضوع هو الرجوع الى الامور الخارجية وفي الحكم الى الادلة الشرعية فا

قال الرد الى الله في بيان حكم المشتبه يدل على ان المشكوك هو الحكم لا الغير فان قلت لا نسلم
وجوب رد حكم المشتبه الى الله والى رسوله بل غاية ما هناك هو اولوية واستحباب الرد
ما يدل عليه صراحة قلت قد عرفت ان تثليث الامور وتقسيمها الى ما هو بين الرشد والى
ما هو بين الغي والى امر مشكل انما هو في مقام الاخذ بالمرجحات في الاخبار المتعارضة ولا ريب
ان العمل بوجوه الترجيح وترك ما لا يشتمل عليها واجب فحمل الامر المستفاد من يرد ويرد على
غير الوجوب مما ينافي مورد الرواية فظهر من جميع ما مر ان استشهاد الامام ع بكلام الرسول
اليه ليس الا من جهة التي تقرب الى الاستدلال بكلامه ص فلا بد من حمله ايضا على الوجوب كما
هو ظاهره لئلا يخالف مورد الكلام فوجوه الدلالة في الرواية ثلثة احدها لزوم طرح كل
ما فيه ريب المستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب وثانيها تثليث الامام ع الامور الى ما هو
بين الرشد وبين الغي والى ما هو مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله وثالثها كلام النبي ص فان
ملاحظة ورود التثليث والاستشهاد في هذا المقام الخاص يقتضي حمل الامر المستفاد منهما الوجوب
وهو المط فان قلت الرواية ليست مما يصح الاستناد اليها باعتبار جهالة حال عمر بن حنظلة
واشتمال السند على داود بن حصين قلنا نعم ولكنها مقبولة عند الاصحاب مع اشتمال السند
على صفوان الذي اجمع الكل على تصحيح ما يصح عنه وداود وثقه النجاشي فان قلت
ان معنى الرد الى الله ورسوله هو الكف عنه وبعد لزوم الاخذ بالرواية المشهورة لا يتحقق هنا
الا طرح الشاذ وهو ليس من الكف في شيء قلت الكف انما هو في مقام الصدور وعدمه بالنسبة
الى الحكم المشتمل عليه الرواية الشاذة والطرح في مقام العمل ليس بضار فيه فلا منافاة ولذا قد

هذا فاعلم لا بد لنا من بيان عدم دلالة الحديث على الاحتياط اللازم بشيء من الوجوه الثلثة مما الكلام
في الاستشهاد فنقول اولا ان معنى قوله وشبهات بين ذلك يحتمل وجهين احدهما البينة الخارجية
كان يكون الشيء في الخارج بين حلال وحرام بمعنى اشتماله على كلا النوعين وثانيهما البينة الذهنية
والعقلية على وجه يكون الشيء في الذهن وعند العقل مما يحتمل ان يكون حلالا او حراما كما هو ما عليه
باحد العنوانين على وجه الترديد ويمكن تعميم الثاني للاطلاق فلا وجه للارادة الاول لا مستلزم ان لا
يكون القسمة النبوية حاصرة بخروج الثاني منه كما لا يخفى وقوله فمن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات
يحتمل وجوها احدها ان يكون الملازمة بين الاخذ بالشبهات وارتكاب المحرمات والتعرض
حيث علمه بالواقع واطلاعه على السرائر وثانيها ان يكون الملازمة عادية بمعنى ان الاخذ بها يعلم علما
عاديا بارتكابه بالمحرمات من حيث كثرة الشبهات وحصول العلم الاجمالي بحرمة جملة منها في الواقع فارتكاب
الشبهة لا يكاد ينفك عن ارتكاب المحرم في العادة وثالثها ان يكون المراد بها الملازمة التي تعلي
نحو قوله من قتل قتيلا من حيث مشارفة الاخذ بالشبهة الى الوقوع في المحرم ورابعها ان يكون
المراد بالملازمة على حد قولهم من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه والفرق بين الاخيرين ان في الاول
منهما مخافة الوقوع في المحرمات المجهولة وفي الثاني مخافة الوقوع في المحرمات المعلومة من حيث ان ارتكاب
الشبهة يورث خبثا في الباطن ورذالة في النفس على وجه لا يبالي ارتكاب المحرمات المعلومة لا خفاء
في ان في حمل الرواية على المعنيين الاخيرين ليس دلالة على مطلوب الخصم بوجه اذ اقصى ما يتوهم هنالك
هو رجحان الترك في الشبهات كما في الموضوعات مثل اكل اطعمة الظلام واخذ اموال العشار فانه لا اثر لشا
في القلب على وجه يقع صاحبها في المحرم الاحرام وفي الحرام المجهول فيها لاحرمة فيها كما لا يخفى واما

المعنى الاول فلا يصح حمل الحديث عليه لاستلزامه الكذب لاحتمال الخلو من الشبهات بالنسبة
الى الاشخاص فرب شبهة لواحد يكون بينا لآخر فيحتمل ان يكون هناك شخص لم يقع في شبهة
كلها حلال في الواقع فلا ملازمة في الواقع بين الاخذ بها وارتكابها نعم لو كانت الموارد المشتبهة
متحدة بالنسبة الى الكل في كل موضع صح دعوى ذلك كما لا يخفى فتعين ان يكون المراد بالملازمة
هي الملازمة العادية من حيث ارتكاب الشبهة والاخذ بما يوجب العلم العادي بارتكاب المحرمات
المجهولة فيها من جهة كثرة الموارد المشتبهة وح فلا بد اما من القول بان ارتكاب الشبهة
في الاحكام والموضوعات يوجب العلم او بانضمام موارد الظنون او باعتبار الموارد التي فحص
فيها عن الدليل والاولان فاسدان اما الاول فبالاتفاق من الخصم واما الثاني فلما دل على حجيتها
فتعين الثالث ونحن لا ننكر ذلك فان من شروط العمل بالاصل في موارده الفحص عن الدليل
كما سيجيء انش فظهر من جميع ما ذكر ان الاستشهاد بقول الرسول ليس الا تقريبا وبيانا للمناسبة
لا تحقيقا كما هو مبنى الاستدلال به واما الكلام في التثليث فنقول لا خفاء في ان الرواية الشاذة التي
عارضتها رواية مشهورة ليست من الامور المشكلة التي يجب رد علمها الى الله ورسوله فان
من الامر المشكل ما كان كذلك في حد ذاته مع قطع النظر عن معارضته بشيء اخر كما نشاهد ذلك
في سائر وجوه الترجيح ايضا فان موافقة الكتاب ومخالفة العامة كاشفة للرواية في حد نفسها
وان لم يكن هناك معارض لها والرواية الشاذة ليست في نفسها كذلك لوجوب الاخذ بها
فيما لم يكن معارضا بالمشهور وفيما لو كان الراوي فيها اعدل من الراوي في الرواية المشهورة
كما هو ظاهر الترتيب المستفاد من ظاهر الخبر كما لا يخفى ولهذا قد بينا عليه في بعض المباحث من ان

الاخذ

الاخذ بظاهر الخبر بما يخالف الاجماع وتوضيح الحال ان الرواية الشاذة لها حالات ثلثة احدها
قبل وجود المعارض وثانيها بعد وجود المعارض شاذة بعد العلم بوجود مرجحه بواسطة الشهرة
والاخرى قبل العلم بذلك ولا شك في عدم اشكالها قبل التعارض للزوم الاخذ بها والعمل بموجبها
كما لا شك في عدم اشكالها في الحالة الاخيرة بعد العلم بلزوم طرحها فتعين من هذه الحيثية من ضمنها
محل الاشكال وكذا لا اشكال في الحالة الثانية قبل العلم بلزوم الطرح والا لكان المشهور ايضا من الامر
المشكل مع انه لا يتوهمه احد فظهر ان الرواية الشاذة ليست من الامر المشكل في شيء فان قلت ان
وجود الريب في الرواية لا يتوقف على المعارضة كسائر وجوه الترجيح بل وفيها الريب ولو مع قطع النظر
عنها وهذا امر محقق وعدمه مرجح للخبر المشهور ولو سلم فجملة من المرجحات كالاقوائية والاظهرية
ونحوهما مما لا يتعقل الا مضافا الى الغير فلا نسلم كون المرجح للرواية ثابتا في نفس الرواية مع قطع النظر
عن التعارض قلت ليس وجود الريب محققا مع هنا والا لم يصح التعويل على المشهور ايضا كما عرفت
واما الاقوائية والاظهرية فالمرجح في الحقيقة هي المرتبة الخاصة من الظهور والقوة الثابتة في نفس
الامر الا ان اطلاق اللفظ عليه على صيغة اسم التفضيل لا يصح الا بعد ملاحظة تلك المرتبة مضافا الى غيرها
ايضا كما لا يخفى وبالجملة فكون الرواية من الامر المشكل امر مشكل بل بين البطلان والحق فلا مناص من
حمل التثليث كالاستشهاد على مجرد التقريب وبيان المناسبة والا فكيف يتصور انطباق الامور الثلثة
على الروايات تحقيقا فظهر انه لا فرق بين الروايات الامرة بالتوقف في خبر التثليث وبين هذه
الفقرة من هذه الرواية فنقول في الجواب اما اولا فان بعد اجراء البرائة في الامر المشتبه لا اشكال
كما انه لا اشكال في الموضوعات بعد جريان البرائة فيهما عدا ما هو متفق عليه بين الاصولية والاخبارية بينهم

فبالجملة فكما ان ادلة الاصول سيما البرائة واردة على ادلة القرعة مع انها تعم الشكوك
والموضوعات قبل اعمال الاصول فيهما من الامر المشكل ولا يلتزم احد باعمال القرعة فيهما
فكذلك لا ضير في القول بورود ادلة البرائة على مثل هذه الاخبار وارتفاع الاشتباه بها كما لا يخفى
واما ثانيا فبانا لو سلمنا عدم الورود فاخبار البرائة اخص مطلقا من وجوه احدها شمول ادلة
الاحتياط للشك في التكليف والمكلف به واختصاصها بالاول وثانيها شمولها لجميع الاحكام
واختصاصها بالوجوب والحرمة وثالثها ورود البرائة في مقام العذر والاحتياط اعم و
واما الجواب عن الثالث فاما عن تقريبه الاول فان المراد بالضرر ان كان الاخروي
لا تؤدي منه مع البرائة تنفي صغراه وان كان المراد به الضرر الدنيوي مما يرجع الى قساوة القلب
والشقاوة النفسانية فقد مر ان المرجع فيها الى الشبهة الموضوعية اذ المفروض معلومية
حرمة الشيء المشتمل على الضرر والكلام انما هو في ان الشيء الفلاني هل يندرج فيه اولا وسيجيء
الكلام في محله من ان الشبهة الموضوعية مما لا يجب الاجتناب عنه بالاتفاق غاية ان الدليل
العقلي لا ينهض فيها ونحن لا نضايق من ذلك كما قررناه في اصالة الاباحة من ان الاصل
العقلي الاولي الحظر ولا منافات لحكم الشارع بخلافه لاحتمال ان يتداركه بترياق ونحوه كما لا يخفى
واما عن تقريبه الثاني فبوجوه اما اولا فبالنقض بالشبهة الوجوبية فان قضية ما قرره من
لزوم الاحتياط بعد اعمال الظنون المعمولة في مواردها لا من حيث انها طريق الى الواقع بل من
حيث دفع العسر وتسهيل الامر على العباد عدم الفرق بين الموارد فانها جهة واحدة ان صحت
في الكل مع ما عرفت من ان الاخباري ايضا لا يقول بالاحتياط فيها واما ثانيا فبانا قد بينا

ذو

ذلك ان محصل ما ذكر في تقريب الاستدلال هو ان الظن قد يكون طريقا الى الواقع وقد يكون العمل
بها تسهيلا للامر وهاهنا طرفا للشاك فانه على الاول انما يحتاج اليها لاثبات التكاليف واما طرف
نفي التكليف فلا يحتاج اليها فان الاصل يكفي في رفع التكليف وعلى الثاني يخيل ان الحكم من جهة وجوب
الاحتياط ففي مقام اثبات التكليف لا حاجة اليها وانما الحاجة اليها من جهة نفي التكليف تسهيلا للامر
ولو نسلم جواز العمل بالظن حتى في الالفاظ في تشخيص مداليلها الا على وجه الثاني وعلى هذا فنقول ان
الادلة التي تدل على حجية الظنون انما تدل على كونها طريقا للواقع على وجه يسقط عنه اما الظنون
الدلالية فلان المدرك فيها بناء العقلاء وهم يكتفون عن الواقع بالظنون الدلالية فيما لو حرزوا
الواقع بها مثلا لو امر المولى باتيان شيء فيتوقف استخراج مراده على اعمال الظنون الدلالية فلا
شك في اكتفائهم بهذه الظنون عن الواقع ولا ينافي ذلك اعتبار الظن في الدلالات من جهة التسهيل
ورفع العسر فان ذلك حكمة في الحجية وعلة طريقا كما قرر في محله واما الاخبار الاحاد فادلة الناهضة على حجيتها
انما يفيد كونها طريقا الى الواقع على ما قرر في محله نعم يشكل الامر على القائل بالحجية الظنون المطلقة فان مبنى
حجية الظن المطلق على ما عرفت هو الاحتياط الكلي ولزوم العسر على تقديره وذلك كلام ظ كما لا يخفى واما
ثالثا فلان الاتيان بالموارد المظنونة ولو لم يكن من جهة الطريقية فيكفي ايضا في رفع العلم الاجمالي ونرجع
انا لو علمنا اجمالا بوجود محرمات في جملة مشتبهات كثيرة تقرب تلك المحرمات من مائة مثلا فحصل لنا الظن بحرمة
جملة من تلك الشبهات على وجه يحصل العلم باحراز المحرمات المجهولة في ضمن تلك الموارد المظنونة فلا شك
في كفاية ذلك عن الواقع ولو لم يكن على وجه الطريقية وهذا نظير ما اوردناه في بعض مباحث العام والخاص
من ان لزوم الفحص عن المخصص انما يكون مستندا الى العلم الاجمالي بوجود مخصصات كثيرة في العمومات الواردة

ومع العلم لو قلنا باجمال العمومات فلا يجوز التمسك بالعموم لا يرتفع الاجمال ولو لم نقل باجمالها فلا يجب
الفحص عن اصله ثم اجيب عن ذلك بان العلم الاجمالي حاصل بوجود المخصص في تلك الايات المحتملة
للتخصيص فقط وبعد الفحص يرتفع ذلك العلم فيبقى العام بحاله كاملا لما له من غير اجمال وبالجملة فنحو منع
العلم الاجمالي في اكثر ما اخرناه في الموارد المظنونة وان لم يكن طريقا بل جواز العمل بها تشهد انه بقيد الشك
فيما زاد عليها شكا بدويا وهو محل البراءة فان ملاك الامر وما هو في دفع العلم الاجمالي وجهة الوجه انه
طريقا او لم يصل حدا يرتفع فيه العلم الاجمالي فلا مناص من الاحتياط فيما عدا اليه فان قلت لو تلف
بعض اطراف العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة فلا يكفي الاحتياط فيما بقي منها بل لابد من الاحتياط وكذلك لنا
قلت فرق ظاهر بين المقامين فان التلف انما يتعلق بالواقع دون التكليف فهو يكفي في رفع العلم الا حاله
دونه **واما رابعا** فبما سيجي تفصيله في بعض المباحث الاتية من ان الموارد المشتبهة كما في
الشبهة المحصورة لو طرئت فيها شبهة اخرى وهذا تمام الكلام في الجواب عن احتجاج الاخباريين
في المقام نعم يبقى في المقام شيئان لا باس بالتنبيه عليهما **الاول** ما نسب الى المحقق من التفصيل في
موارد البراءة بين ما يعم البلوى به فقال بالبراءة وبين غيره فلم يعتبرها وتحقيق ذلك يتوقف على ايراد
عبارة في المقام ليندفع الاوهام فنقول قد صرح في كتابه في الاصول بالبراءة كما هو مذهب المجتهدين من
غير تفصيل فيها وقال في مقدمات المعتبر بعد تثليثه لاقسام الاستصحاب وجعل الاول منها استصحاب
حال العقل وفسرها بالبراءة الاصلية **الثاني** ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما
يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به ثم قال اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال
حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الحظر والوجوب انتهى كلامه ودفع مقامه ولا يخفى على المعني

ذ يرتفع

ان

المتوقف كلامه انه ليس في صدد التفصيل في اصالة البراءة ولا في امر اخر بل صريح كلامه انما هو حجية ما
علم وكان من شأنه ان يعلم ذلك انما نوهم من قوله ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الحظر والوجوب ذاتي
مفاد البراءة والبراءة واحد وليس كذلك بل البراءة على ما تقدم لا تزيد على حكم عدمي يعبر عنه بعفو الله
وعدم الاشتغال من غير ان يكون مفادها الاباحة ولذلك قد يعبر عنها في لسانهم باصالة النفي
وبالجملة فالمحقق انما هو في بيان مورد القاعدة المعروفة عندهم من ان عدم الدليل دليل العدم ولا
تفصيل فيها ايضا بيانه ان من المعلوم ضرورة عدم الملازمة بين وجود الشيء والعلم به فربما يكون
موجودا ولا نعلم فقولهم عدم الدليل دليل على العدم لو كان بواسطة ما قد يتخيل من ان النافي
لا يحتاج في دعواه الى الدليل فذلك ظاهر البطلان حيث قلنا ان المحققين على عدم الفرق بين دعوى
وجود شيء وتقدمه فكما ان القضية الموجبة لابد في اثباتها الى الدليل فكذلك القضية السالبة ضرورة
تعقل الفرق بينهما ولو كان بواسطة ان مرجع الاستدلال الى الحكم لوجود المعلول او العلة لعدم
لوجود الاخر فلو لم يكن الشيء له اثار لازمة لذاته او علة في من لوازمها فلا وجود لذلك الشيء لان
الموجود الخارجي لا ينفك عن الاثار المترتبة عليه في الواقع وعن وجود العلة كما لا يخفى فهذا لا يجري
الا ان القضية المذكورة كما يظهر في موارد اطلاقاتهم لا دخل لها في ذلك فان مستندهم في ذلك ان عدم الدليل
على وجود شيء وانعقاد دليل على عدمه في الواقع والمقصود من القضية هذا هو القول بالعدم عند
وجدان الدليل لا عند عدم الدليل وانعقاد على هذا فلو كان بين وجود الشيء والعلم به ملازمة عقلية
او شرعية او عادية يصح الاستناد اليها ولو لم يكن بين وجود الشيء والعلم به ملازمة لا وجه للاستناد
اليها مثلا التكليف الفعلي المنجز وجوده ملازم لوجود دليل عليه لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق

اليه

فعدم الدليل على التكليف الفعلي دليل على عدم التكليف للملازمة الواقعية بينهما وعدم الدليل
على نبوة مدعي النبوة ربما يعد دليلا على عدم نبوته عادة فالملازمة العادية فعدم الدليل
على وجوب الصلوة وجوبا واقعيا مع عموم البلوى بها مثلا دليل على عدم وجوبها في الواقع غاية
الامر ان الحكم بالعدم الواقعي مظنون وبالجملة فكلما كان وجود شيء ملازما للعلم بوجوده لو وما علينا
كتنجز التكليف او عاديا قطعيا كالنبوة او ظنيا فعدم ما يفيد العلم دليل على عدم ذلك الشيء على حسب
الملازمة الثابتة بينهما كما لا يخفى فظهر ان عدم الدليل في موارده دليل والحق لا ينبغي ان يعد من
الادلة الظاهرية كما ظهر ان المحقق ليس بصدد التفصيل في هذه القاعدة ولا قاعدة البراءة واما تفريع الحكم
بالاباحة والحظر على ما ذكره على ما هو المختار في هذا الاستناد اليه بالادلة عليه بعد ما عرفت
من عدم التفصيل فيها ايضا على ان الاباحة لا دخل لها بالبراءة فان الاولى حكم جعلي انشائي بخلاف
الثانية فان مفادها لا يزيد على عدم الحرج ودفع التكليف وفراغ الذمة وذلك كله ظاهر لا ستره
عليها **الثاني** انه بعد ما عرفت من حجية البراءة وجريانها في الشبهات الحكمية التحريمية فلابد ان نعلم
ان حجية البراءة انما هي في مقام لا دليل على تلك الواقعة الا البراءة ولو كان ذلك الدليل هو الاستصحاب
او اصل اخر اخص منها كما وقع ذلك في موارد كالدماء والفروج **ومنها** ما نبه عليه الشهيد فيما يحكى
الذكرى من ان الاصل في اللحوم الحرمة نظرا الى اصالة عدم التذكية سواء كان الشك في قابلية المحل
لها او شك في اشتراط شيء كالتسمية ونحوها فيها بخلاف ما اذا علمنا بقابلية المحل واحرزنا
الشرائط والاجزاء وشككنا في انه يباح اللحم الخاص في عنوانها فان الاصل فيها الحرمة قطعا لانا
عدم التذكية في الموضوع وسيجي والاصل في ذلك ان التذكية امر توقيفي جعلي منوط بتحقق [illegible]

من الشارع

من الشارع وبما انك في مثل ذلك فالاصل العدم فان الحل في الادلة الشرعية انما هو بعد
عدة المحرمات الا ما ذكيتم وقد خرج منها ما علمت انه مذكى من الماوالتذكية على وجه هو الشرط فيه لان
الميتة مانع عنه فان قلت ان اصالة عدم التذكية لا يثبت كون اللحم ميتة ومع ذلك لا يفيد
وعلى تقديره لا تعويل عليه لانه من الاصول المثبتة قلت قد قلنا ان الحل والحرمة على ما هو المشهور
من عنوان الادلة مما يترتبان على التذكية وعدمها فلا يكون الاصل مثبتا ولو سلم فالمذكى
والميتة ليسا من الامور الوجودية التي بينهما تضاد كالفسق والعدالة بل احدهما الملكة وثانيهما
العدم فاصالة عدم الملكة عين احراز العدم فجرى الاصل وما اضيف اليه في المقام هو العدم فلا
يكون من الاصول المثبتة وذلك مثل ما ورد في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بعد تحريم النكاح
في عناوين خاصة كالام ونحوها فان اصالة عدم تلك العناوين عين ما وراء تلك العناوين فلا
وما يضادها ليسا من المتضادين كما لا يخفى ثم ان مبنى الفرق هذا على ان لا يكون هناك اطلاق
وارد ورود الاجتهادي على الاصل هذا كما في قوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود فان النقل
امر توقيفي يبنى على توقيف الشارع ومما كان ما دل على سببية البيع للنقل معه جاز التمسك باطلاقه
في كل مورد يشك في سببيته وان كان السبب توقيفيا فان قلت التذكية امر عرفي ولا يدعى احد ثبوت
الحقيقة الشرعية فيها فكما يصدق التذكية فيه لابد من الاخذ بالاطلاق والحكم بالحلية قلت
لا منافاة بين كون التذكية امرا عرفيا وبين ان يكون السبب في تحققها توقيفيا كما في النقل والانتقال
فانه امر عرفي الا ان الشارع لو لم يعتبر الا في ضمن البيع ونحوه وان كان البيع مطلقا وحيث الادلة
ما يدل باطلاقه على سببية التذكية على وجه يؤخذ بالاطلاق عند الشك في القابلية او في الشرطية

فان الاطلاق فى قوله الآماذكيتم على تقدير ليس مما يستفاد منه الحكم مط لوروده فى غير المقام
كما فى قوله فكلوا مما امسكن وذلك ظاهر كما لا يخفى ثم ان الشهيد الثانى حكم بطهارة الحيوان المتولد
من الحيوانين فى الروضة وحرمته معللا فيهما لقوله عملا بالاصلين فيهما اما الاصل الطهارة فظاهر
واما اصالة الحرمة فالمراد بها غير ظاهر فانه على ما يظهر منه فى عدة مواضع فى كتبه ما يعوّل عليه الا
فى الدليل الدال على سببية التذكية كما يتضح منه عند تكلمه فى الحيوانات المختلف فيها فى كتاب الاطعمة والاشربة
باشتمال المحل فلا يصح حمل قوله بالاصل فيهما على الاصل مما اصلناه فلا بد له من توجيه فنقول حكى
عن المحقق الثانى والفاضل الهندى وبعض المعلقين على الروضة والشهيد الثانى ايضا فى بعض
تعليقات الاول على الشرايع وشرح الثانى على الروضة وبعض تعليقات الثالث عليهما وتمهيد
القواعد ان الاصل فيه هو تخصيص المحلل فى عناوين مخصوصة وعدم تخصيص المحرم فى عنوان
فان ارادوا من ذلك ان الشارع قد حصر المحلل من الاشياء فى اشياء مخصوصة وحكم بحرمة ما سواها
فى دليل دال على الحكمين ففيه اولا انه لم يثبت ذلك وثانيا لو سلمنا ذلك فليس من الاصل فى شئ
فانه دليل اجتهادى على حرمة ما وراء المحللات فلا يصح التعبير بالاصل الظاهر منه عند اربابه
ما يعول عليه عند الشك فى مقام العمل اللهم الا ان يراد به القاعدة فى المقاصين كما لا يخفى وان
ارادوا منه الغلبة بمعنى ان الاغلب فى اللحوم الحرمة والشك يلحق الشئ بالاعم الاغلب ففيه اولا
منع الغلبة ان اريد بها الغلبة الشخصية فان الافراد المحللة تزيد على المحرمة بكثير كما لا يخفى
وان اريد بها الغلبة النوعية فعلى تقدير تسليمها على وجه يكفى فى حمل المشكوك عليها فلا بد
فيها اذ الكلام فى الحيوان المتولد من الحيوانين وبعد لم يعلم مخالفته لنوعى والديه فربما يكون

من افراد احد النوعين والمفاد ان كان نيل الفقهاء فى الظاهر يرجع الشك الى الشخص وقد عرفت ان الغلبة
بخلافها وثانيا بعد الغض عن جميع ذلك لا دليل على اعتبار الغلبة مط ولا سيما بعد تلك الاختلافات
على ما هو مذاقهم كما لا يخفى وان ارادوا ان الشارع انما حكم باختصار المحلل فى عناوين خاصة فى ادلته
مخصوصة وسكت عن حال المحرمات ومثل ذلك يصدق العرف من حصر المحرمات فيما عداها اليهم وان
لم يصرح بالحصر كما انه حصر الحلال من الحيوانات البحرية فى السمك ومنه فيما له فلس ومن الطيور فيما له
حوصلة او سيصية ونحو ذلك فلو سلم استفادة الحصر من ذلك فلا يجدى فيما نحن بصدده من الحيوانات
البرية لفقدان مثله فيه وقد يستند فى ذلك الى السيرة فانا نراهم لا يعوّلون على اصالة الحل والبراءة
فى اللحوم والحيوانات ولذلك يبادرون بالسؤال عنها ولا تجدون من انفسهم ارتكاب اكلها الا بعد
العلم بالحل وفيه ان ذلك لعله انما بواسطة لزوم الفحص فى موردها الاصل ولا ينكره احد فانه لا مناص
منه واما ما يرى من ان الفحص كما يجب فى اللحوم فكذلك يجب فى غيرها كما فى العسل مثلا ومع ذلك يظهر منهم
فيها من الحدود والجهد لا يظهر فيها كما يظهر بالرجوع الى ديدنهم فلعله يستند الى كثرة المحرمات فيها
دون غيرها فلو فرضنا مثل ذلك فى التتن لعلنا بمثله فيها ايضا على ما لا يخفى الا ان الانصاف ان اللحوم
بعد لا يخلو من شئ فتدبر وقد يوجه الاصل فى كلام الشهيد بان ارتضاع الحلال من الحرام يوثق فى
حرمة المرتضع وما يتولد منه كما يستفاد ذلك من جملة من الاخبار الواردة فيه وعلى هذا فقد يمكن
دعوى دلالة تلك الاخبار على حرمة الحيوان المتولد من الحيوانين ايضا ولو بالفحوى الا ان كلها
مما لا تعويل عليه وان كان قد يستشم منها كما لا يخفى ا حصل فيما اذا دار الامر بين المتباينين
من الشك فى التكليف فى الشبهة الحكمية المستندة الى فقد النص او اجماله او تعارض النصين مستطلع

على تفاصيله

فى التعادل والتراجيح ويتم الكلام فيه فى مقامات اربع ستطلع منها الالتزام بالمكلف بشئ عند
دوران الامر بينهما او عدمه وعلى الاول فهل هو التعيين او التخيير وعلى الثانى فهل هو بدوى
او استمرارى وعلى التقديرين فهل المفتى يفتى بالمختار للمقلد او بالتخيير المقام الاول
فى ان المكلف اذا دار امره بين المحذورين فهل هو ملتزم بشئ ام لا سواء كان ذلك هو التعيين
او التخيير وبعبارة اخرى فكما انه لو شك فى الوجوب فقط او فى الحرمة لا يلتزم بهما ويحكم بخلو الذمة
عن الشواغل الشرعية ويبنى على البراءة فهل له ذلك بالحكم بخلو ذمته عن كل منهما تخييرا او تعيينا
فيبنى على عدم الحكم والبراءة اولا بل عليه ان يلتزم الشئ ولو بالتخيير فالتحقيق ان القائل فنقول
بالاول لان الالتزام اما باحدهما معينا او بهما مخيرا وعلى التقديرين لا دليل عليهما اما على
الاول فلان التكليف الواقعى بعد الجهل به لا يوثر فى الظاهر بوجه لقبح التكليف بلا بيان فلا
نقول بالتكليف باحدهما فى الواقع كما انه لا وجه للعقاب عليه واما على الثانى فلان التخيير ليس
من اثار الوجوب او الحرمة الواقعية اذ لا تقتضى شئ منهما به ولا دليل على انقلاب الحكم
التعيينى فى الواقع الى التخيير فان الوجوب العينى او الحرام العينى لا بد فى انقلابهما الى التخيير من
الدليل فان قلت الادلة الامرة بانقياد العبد لاوامر المولى ونواهيه وادلة وجوب الاطاعة
ناهضة فى المقام وقضيتها الالتزام فى الجملة لا الحكم بالبراءة وفراغ الذمة والقول بعدم الحرج
كما فى افعال البهائم والصبيان والحكم بخلو الواقعة عن الاحكام الظاهرية كما هو مفاد البراءة
قلت ان اريد من لزوم الانقياد والاطاعة التدين باوامره تعم ونواهيه فان اريد
بالنسبة الى ما هو الواجب والحرام مخصوصه فلا امكان فيه وان اراد التدين به ولو اجمالا فنحن

لا ننكره بل نحن مؤمنون بكل ما جاء به الرسول وان اراد التدين بالتخيير بينهما والانقياد
به فلا امكان فيه اذ لم يثبت وجوده حتى ينقاد به وان اريد العمل على طبق ما جاء به النبى
فان اراد العمل بالواجب والحرام الواقعيين مع قصد الوجوب والحرمة فلا امكان فيه
وان اراد تطبيق العمل بهما فهو كذلك لان التكليف لا يخلو من الفعل والترك واما فالعمل اما
على الوجوب او على الحرمة اذ لا واسطة بين الفعل والترك فالمكلف دائما اما ان يفعل الفعل
او يتركه هذا اللهم الا ان يقال ان العلم الاجمالى بالتكليف يحرك وبهذا توهم يقولون بتكليف
الكفار بالفروع فادلة الاطاعة والانقياد بالنسبة الى اوامره نعم ناهضة بحكم دعوى فيها
فيما سبق بان الموافقة القطعية لو لم يكن ممكنة فلا بد من الموافقة الظنية وهكذا حتى
الى ان يصل الى الموافقة الاحتمالية بعد ثبوت العلم الاجمالى بالتكليف ومما يؤيد ذلك
ان الاصحاب على ما يظهر من كلام صاحب المعالم يطبقون على جواز طرح القولين بين الطائفة
والرجوع الى ثالث خارج منهما للقطع ببطلان الثالث فانه لا فرق فى المقام وهنا الا
فيما لا يدور فيما نحن بصدده على انه يمكن ان يقال باخبار التخيير الواردة فى تعارض الخبرين
ربما يدل على التخيير فى المقام ايضا ولو بفحوى الخطاب بدعوى ان الحكم بالتخيير فيهما اذا وجدا
ليس الا باعتبار اشتمالهما على الحكمين وهو موجود فى المقام بل ربما يستفاد من طريقة العقلاء
التزامهم فى امثال المقام بشئ من الحكمين فانه يعد من المخالفة فى نظرهم على ان المبالات
بالاوامر الشرعية والاعتناء بها واجبة قطعا وفى مورد الحكمين تخييرا وتعيينا وعدم الالتزام بشئ
منهما والحكم بانه لا حرج فى الفعل والترك مع العلم بوجوبه او حرمته من عدم المبالات وترك

عدم

وترك الاعتناء مما لا يخفى على احد نعم ولكن الكل بعد قاصر عن افادة المطلوب اما حديث
العلم الاجمالي وتنجز التكليف به ولزوم الانقياد باوامره ونهيه فهو على اطلاقه لا ينهض باثبات
المطلوب بل فيما يلزم المخالفة العملية على تقدير عدم الالتزام وتوضيح ذلك ان حكم العقل
بالاوامر الالهية بالانقياد والالتزام باوامره والانزجار عن نواهيه ليس التعبد بها بل لاجل ترتبها
وقوع الفعل المامور به وترك الفعل المنهي فالامر بالالتزام انما هو للتوصل الى الفعل والترك
فلو فرضنا حصول الفعل المامور به وترك الفعل المنهي عنه وانما فرضنا الشك في الالتزام بالاحكام
بمثل ذلك او المفروض حصول المقصود فالداعي للامر شرعا مفقود كما ان العقل ايضا في هذه
الحالة مما لا يحكم بالالتزام وذلك ياتي وجوبه او حرمته بدون الفعل والترك كما هو الشأن
في الواجبات التوصلية فانها قبل الحصول واجبات وبعده لا امر حتى يكون هناك واجب او غيره وذلك
غاية الامر عدم ترتب الثواب على الفعل والترك عند حصولهما في الخارج من غير قصد الاطاعة
فانها لا تصدق فيما لم يقصد الفاعل او التارك امتثال الامر او النهي ولا ضير في ذلك بعد ما
فرضنا من ان المقصود من تلك الاوامر ليس الا التوصل الى الافعال المامور بها والتروك واذ
قد تقرر هذا فنقول ان الواجب والحرام المحتمل كلا منهما فيما دار الامر بينهما اما ان يكونا تعبديين
او توصليين او احدهما تعبديا والاخر توصليا فاما مع تعيين التعبدي واما مع الجهل كما لو
يعلم ان احدهما تعبدي اجمالا والاخر توصلي وحيث ان الغرض من التوصلي على ما عرفت هو
وقوع الفعل في الخارج على وجه لا يناط تحققه بصدق الامتثال وان كان الفعل معلوما
بالتفصيل فيما لو كان الفعل موجودا وان لم يكن امتثالا فيجزي عن الامر بنفس الفعل فضلا

عن الا

عن الامر بالالتزام او ليس المقصود به الا شيئا واحدا كما في العقائد فعلى هذا فيما لو كان
الواجب والحرام توصليين لا يلزم مخالفة في العمل لحصول الفعل او الترك دائما وبعد حصوله
يسقط الامران اذ لم يكن الفاعل والتارك شاكا او ممتثلا ويمنع الامر بعد كالامتثال بتحصيل
الحاصل وكذا لو كانا تعبديين فلا شك في لزوم المخالفة العملية لوجود الواسطة بين الفعل
والترك المطلقين وهو الفعل بدون قصد التعبد والترك كذلك والمكلف يصح تركه منهما وكذا لو كان احدهما
تعبديا والاخر توصليا فان كان التعبدي معينا كالواجب بمعنى ان الواجب المحتمل على تقدير
تعبدي كما في دوران الامر للحائض بين الصلاة وتركها والصوم وتركه فانهما على تقدير
الوجوب تعبديان فلا خفاء ايضا فان العبد لا يلزم ان يكون دائما مطابقا لاحدهما لامكان
الاتيان بصورة الصلاة من دون التعبد وهي ليس بالفعل لانعدام القيد ولا بالترك وان كان
التعبدي منهما غير معلوم فالموافقة العملية حاصلة لامكان ان يكون المأتي به هو غير
التعبدي وبالجملة فبعد عدم امكان الموافقة القطعية والظنية فلا مناص من الموافقة الاحتمالية
ونحن لا ننكر ذلك الان فقضيته لا يزيد على لزوم الاتيان والالتزام فيما لا يحصل الا بعنوان خاص
كالقربة والقصد مثلا وفي التعبديات بانحو نلتزم بوجوب الالتزام حذرا من المخالفة العملية القطعية
وفي غيرها كما لو يكونا توصليين او احدهما توصليا مع عدم العلم بالتعبدي على وجه التعيين
لا دليل على الالتزام بحصول الفعل المامور به والترك دائما لعدم الواسطة في الدوران وحصول الموافقة
الاحتمالية في المثال اذ كل من الفعل والترك يحتمل ان يكون توصليا ولا يخلو المكلف منهما فيتحقق
دائما حصول المطلوب او المفروض ان الامر بالالتزام توصلي والامر بنفس الفعل والنهي عنه ايضا توصليا

وسقوط الواجب التوصلي بحصول الفعل في الخارج ولو على غير وجه الاطاعة مما لا مجال
لانكاره حذرا من لزوم تحصيل الحاصل في وجه وخلاف الغرض في وجه اخر فيتحصل من جميع
ما مر من ان المخالفة القطعية لو صادفتها الموافقة الاجمالية فلا دليل على قبحها كما في التوصليات
والا فلا بد من الالتزام اخذا بالادلة الدالة على لزوم اتباع حكم الله ورسوله واما ما ادعاه
صاحب المعالم من اطباق الفرقة على لزوم الاخذ باحد الحكمين المجمع عليهما اجمالا فهو على ما ذكرنا
فيما لم يوافق العمل احد القولين واما على ان الشيخ حكم بالتخيير الواقعي بين الحكمين وبين العلم
بتوافقهما في نفي الثالث وان كان هو التخيير واما دعوى دلالة اخبار التخيير على لزوم الاخذ بمطلق الخبرين
المتباينين بحيث يقضي تمامها على مدعيها ولو سلم فلا نسلم فيما لو وافق احدهما العمل دائما واما بناء
العقلاء على لزوم الاخذ فمسلم فيما لا يوافق العمل واما الالتزام والاعتناء لا يقتضي بذلك فان المحرم
هو عدم المبالات بالشرع وترك الاعتناء اليه والملزوم على تقدير الموافقة ممنوع ثم ان الانصاف
ان الادلة المذكورة وان لم يكن على وجه يعول عليها في الحكم كما عرفت من وجوه الضعف فيها الا ان
المسئلة بعد محل اشكال فلعل يرتفع نقاب الشك عن وجه المطلوب على ما ينبغي كما لا يخفى فتدبر

المقام الثاني في انه بعد ما قلنا بان الحكم فيما دار الامر بين المحذورين ليس عدم الحكم والتخيير
بل لا بد من الالتزام فهل الحكم هو التخيير بين الوجوب والحرمة او لا بد من ترجيح جانب الحرمة فيه
بالثاني لوجوه احدها الاستقراء وبيان ذلك انا تتبعنا الموارد التي اجتمع فيها الوجوب والحرمة
لا كالحائض في ايام استظهارها وغسالة المندثرة والاناء المشتبه فوجدنا الشارع قد حكم فيها
بغلبة جانب الحرمة على الوجوب وهذا يوجب العلم ولا اقل من الظن بان مبنى الشرع على غلبة

جهة

جهة الحرمة على جهة الوجوب واعلم انه يمكن الفرق بين الغلبة المدعى بها في كلامهم والاستقراء
بان الغلبة لا يتوقف تحققها من ان يكون هناك فرد نادر بخلاف الافراد الغالبة ولا يجب
ذلك في الاستقراء اذ قد لا يكون هناك فرد نادر بل قد يتفق بوجوب عدمه كما لا يخفى وثانيها
قاعدة الاشتغال وبيانها ان الامر في المقام دائر بين التعيين والتخيير بين الحرام والواجب
فلو اخذنا بالتعيين وهو الحكم بالحرمة فقط قطعنا بالامتثال بخلاف ما لو اخذنا بالتخيير لاحتمال
ان يكون المطلوب هو التعيين فهو القدر المتيقن ولا بد من الاخذ به ليرتفع العلم بالاشتغال
وثالثها ان مبنى الامر والوجوب على احراز المصلحة وجلب المنفعة ووجه النهي والحرمة على نفي
المفسدة ودفع المضرة والعقل بصراحته لو دار الامر بين جلب المنفعة ودفع المضرة ربما يحكم
باولوية الثاني حتى اطلاقها لانا نقول لو علمنا بذلك صح ما ذكروا والا فاحتمال الكراهة في كل منهما
سواء والكلام في اولوية دفع المضرة من جلب المنفعة او جدا عن جميع ما يمكن اخذها فيهما فان
قلت في كل من الامر والنهي كل من الامرين متحقق وجودا وعدما قلنا نعم ولكن مبنى الامر على ما قلنا
عند العقلاء على احراز المصلحة والنهي بخلافه فلا يضر في ذلك وجود الوجوب التبعي في النهي
والحرمة التبعية في الامر اذ الحكم التبعي فيهما مبني على عدم المصلحة والمفسدة كما لا يخفى ودليلها قوله
كلما اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام الحلال ولكن في الكل نظر اما في الاول فيمنع الاستقراء
كيف ونحن لم نجد مثالا لما نحن بصدده ولو واحدا والعجب انه لم يكتف بدعوى الاستقراء حتى ادعى
مع ان الامر في الاستقراء على ما بيناه عديمه صعب كما لا يخفى واما الامثلة المذكورة فيما اشتبه
لها اصلا اما الاول منها فلان الحكم فيها في ايام الاستظهار انما هو بواسطة ارجحها دي وهو

بالتمام

حكم المعصوم بحرمة الصلوة مثلا او يكون في المقام عدم العلم بالوجه في حكم المعصوم فلعله لم يكن من حيث انه مجهول الحكم ومنه يعلم الحال في الثاني ايضا لان الحكم بالحرمة من جهة القاعدة المقررة عندهم من انه كلما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا في الحقيقة راجع الى بيان الموضوع والا فكيف يعقل طرح الاستصحابات الكثيرة فيه من استصحاب وجوب الصلوة وجواز قراءة العزائم ونحوها كما لا يخفى وفي الثالث ايضا فان الحكم باهراق الانائين من جهة النص فلعله لا يناط بالجهل **واما الثاني** فلان قاعدة الاشتغال لا يجري في المسائل العقلية اذ الحاكم فيها العقل وهو موجود في زمان الشك ايضا فلا بد من التحكيم في تعيين حكم العقل لو اشتبه حكمه بواسطة مزاحمته بالحجب او مماثلته واختلاطه بالاوهام النفسانية فان حكم بالتعيين فهو المتبع او بالتخيير فكذلك واما الشك فلا يتصور في امثال المقام اذ كيف يعقل كون العقل حاكما مع الجهل بموضوع حكمه نعم يصح ذلك فيما لو قلنا بان العقل كاشف عن حكم الشرع وحيث ان الحاكم هو الشرع فيمكن حصول الجهل بموضوع حكمه فيحكم العقل بالتعيين فيما لو دار الامر بينه وبين التخيير وذلك ثم وسيجيء تفصيله في غير المقام على وجه يندفع به الشكوك والاوهام **واما في الثالث** فلان الحكم بالاولوية مما لا يجدي في التعيين اذ غاية الامر هو الحكم بالاستحباب وهو لا ينافي التخيير اللهم الا ان يدعى بان العقل لو جرد النظر عن جميع الخصوصيات المختصة بالمقام يحكم بالوجوب وفيه بعيد **واما في الرابع** فلان الظاهر منه هو اجتماع الحلال والحرام في شيء واحد على نحو الاشتباه وكيف ما كان فلا يبعد دعوى التعيين في المقام نظرا الى حكم العقل في الدليل الثالث

كما لا يخفى **المقام الثالث** في ان بعد القول بالتخيير فهل هو بدوي او استمراري فذهب بالاول لوجوه احدها قاعدة الاشتغال وبيانها ان الامر دائر بين التخيير والتعيين ووقد اتفق الكل على اختيار التعيين دون التخيير وثانيها استصحاب بقاء الحكم في المسئلة الفرعية وثالثها لزوم مخالفة عدم الالتزام بشيء من الحكمين على تقدير وبيان ذلك انا قلنا بوجوب الالتزام بالاحكام الشرعية حذرا من المخالفة القطعية وقول الاعتناء باوامر الشارع وعدم المبالات باحكامه وهذا هو بعينه موجود في التخيير الاستمراري غاية الامر استناده عليه في كل وقت الى التصديق كما باحد الحكمين على حسب اختلاف دواعيه النفسانية وذلك يقرب من الهرج والمرج بل هو هذا مناف للطف الباعث على التكليف وفي الكل نظر اما في الاول فلما عرفت انفا من عدم جواز الاتكال بالاشتغال في الاحكام العقلية اذ العقل بعد موجود ولا بد من الرجوع الى كيفية حكمه من اول الامر ولو سلم فاستصحاب التخيير في المسئلة الاصولية دليل اجتهادي بالنسبة الى قاعدة الاشتغال وان كان لا نعول عليه ايضا من الجهة المذكورة واما في الثاني فلهذين الوجهين بعينهما واما في الثالث فلان للمكلف ان يدخل نفسه في عناوين مختلفة على وجه يختلف الاحكام بحسب اختلافها كما اذا نقيم في بلد وسافر الى اخرى فربما يختلف العنوان باختلاف سير المكلف في الحقيقة مما يوجد اسباب التكليف ولا غائلة فيه ويكفي في المبالات في الاحكام الشرعية استناد العمل بعد الاختيار الى الحكم الشرعي وهذا هو عين المبالات والاعتناء والالطاف كما لا يخفى والتحقيق ان مدرك التخيير لو كان دليلا شرعيا كما في التخيير في الاخبار المتعارضة فلا يبعد القول بالتخيير الاستمراري نظرا الى استصحاب التخيير ودوده على استصحاب الاحكام الشرعية في المسائل الفرعية الا ان المحقق

في مقامه عدم جواز التعويل على مثل هذا الاستصحاب لان شرط جواز التعويل عليه احراز الموضوع علما وهو في المقام غير محرز لاحتمال ان يكون لوصف التخيير مدخلية فيه وبعد الاخذ يرتفع الوصف فيرتفع الموضوع فعلى ما ذكرنا قاعدة الاشتغال محكمة لجريانها في الاحكام الشرعية وعدم ما يعارضها من الاستصحاب فلا بد من الحكم بالتخيير البدوي كما بينا على مثل ذلك في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد ولو كان الدليل عقليا فان قلنا بان المراد من المخالفة القطعية هو المنشأ في الحكم بالتخيير فالتخيير بدوي تحصيلا ولو مع جواز التخيير الاستمراري ولو قلنا بان الوجه في الالتزام بالتخيير هو لزوم الالتزام بالاحكام الشرعية وتقييده بها فهذا لا ينافي التخيير الاستمراري اذ في كل من الحالتين يلتزم المكلف بالاحكام الشرعية ولا منافاة والالتزام حاصل وان قلنا بان الوجه هو عدم المبالاة بالشرع ولزوم المخالفة القطعية ايضا على وجه يعد في العادة مخالفة فمقتضاه التفصيل بين ما اذا حصل المخالفة عن علم كما اذا كان بانيا على الاستمرار في التخيير في اول الامر فانه يعلم بترتب المخالفة على العمل ابتداء فانه يعد من المخالفة فيحكم بعدم الاستمرار وبين غيره كما اذا كان في اول الامر بانيا على الاخذ به دائما ثم بدا له اختيار الطرف الاخر فانه يمكن القول بانه لا يعد في العادة من المخالفة كالمقيم في بلد الاقامة بعد ما سنحت له سانحة تقتضي مسافرته بعد الاقامة **المقام الرابع** في ان المجتهد بعد القول بالتخيير سواء كان بدويا او استمراريا فهل يفتي بالمختار مطلقا او بالتخيير كذلك او يفصل بين ما اذا قلنا بالتخيير البدوي فبالمختار او بالاستمراري فبالتخيير وجوه ويمكن التفصيل بالاول لان الحكم المعلوم لا يصير حكما شرعيا الا بعد الاخذ والاختيار فالمختار هو حكم الله لجميع الناس في نظره فباختياره يصير حكما شرعيا

لانه فلو افتى بالتخيير في الفرض انه لا يصير حكما شرعيا الا بعد الاختيار فقد افتى بغير ما انزل الله كما في الاخبار المتعارضة فان الحكم المدلول عليه باحدى الروايتين لا يكون حكما شرعيا الا بعد تعيين المجتهد احدهما للعمل وبالجملة فكما ان المجتهد لا بد له من تعيين الحكم فيما لو كان واجبا عينيا وما لم يعينه لا يصير من الاحكام الشرعية فكذلك فيما لو كان واجبا تخييريا فان تعيين واحد فردي الواجب التخييري بمنزلة تعيين الواجب العيني ويمكن التفصيل بالثاني لان المجتهد انما ينوب عن المقلد في تعيين الاحكام الشرعية التي لا يناط الى افعال اختيارية راجعة الى الدواعي النفسانية فهو انما واسطة له في فهم الاحكام من حيث عدم قدرته له وعدم امكان تحصيل العلم بها الا من جهة المجتهد والا ففي الحكم الواقعي بالنسبة الى المقلد والمجتهد سواء فكيف يعقل مدخلية اختيار المجتهد الراجع الى دواعيه النفسانية بتكليف المقلد مع انه لو قلنا بذلك لزم وجوب افطار المقلد فيما لو سافر المجتهد فلو كان الحكم الواقعي هو التخيير فلا فرق في ذلك بين احاد المكلفين ولم يقم دليل على مدخلية اختيار المجتهد بعد عدم تاثيره في الحكم الشرعي الواقعي الذي هو التخيير في تكليف المقلد فلعله الفتوى بالمختار لعدم كونه من الاحكام الشرعية ولا اقل من الشك والاصل عدمه فان قلت ان التخيير ايضا كذلك قلت قد عرفت ان التخيير في الواقعة هو الحكم الواقعي الالهي فلا مناص من الالتزام به دون المختار ونحوه ان دليل التخيير ان كان شرعيا لفظيا كما في الاخبار المتعارضة فلا بد من الفتوى بالمختار فان الاخبار فيها من جملة ما يتم به الحكم الشرعي فان مفاد التخيير هنا هو التخيير بين العمل بالدليلين المتعارضين ووجوب الاخذ باحدهما انما هو مثل الاخذ بالخبر الغير المعارض بمثله ولا فرق بينهما الا ان الوجوب في الاول تخييري وفي الثاني عيني فبالحقيقة الحكم الشرعي هو مدلول احد الدليلين والتخيير بينهما

بل في نفس الدليلين وان كان دليل التخيير عقليا كالعدول عن المخالفة القطعية والالتزام باحدهما كما فيما نحن فيه فالاقرب هو القول بالتخيير لان التخيير العقلي انما هو بين نفس الحكمين كالتخيير بين خصال الكفارة فان التخيير فيها بين الاحكام وان كان بينها وبين ما نحن بصدده فرق من جهة اخرى ومما ذكره يظهر وجه التفصيل بين الاستمراري والبدوي فجعله في البدوي اختيار المجتهد للحكم من متممات نفس الحكم بخلافه في الاستمراري وللنظر فيه مجال واسع و

ينبغي التنبيه على امور الاول انه لا يخفى على من تبصر فيما اوردنا لك في الامر المتقدم ان لا نزاع بين الاخباري والاصولي في الشبهة التحريمية فيما دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب واما في الشبهة الوجوبية فالكل مطبقون على البراءة الا ما قد يظهر من بعضهم والتحقيق على الجهر بالنفي في كلماتهم مثل ما ذكره الشيخ الاصل رئيس الاخبارية في كتاب القضاء والسيد صدر الدين في شرحه على الوافية انه خالفهم في ذلك حيث نقل فيه عنهم ايضا واما فيما دار الامر بين المتباينين فالاخباريين ايضا لا يقولون بوجوب الاحتياط فهم والمجتهدون سواء في ذلك وعلى هذا فما اورده بعضهم على الاخباريين بلزوم العسر والحرج لو وجب الاحتياط تارة وبعدم امكان الاحتياط فيما لو دار الامر بين المتباينين اخرى فكانه غفلة عن مرادهم لما عرفت من ان الشبهات الوجوبية مما لا يلتزم بالاحتياط فيها والشبهات التحريمية في غاية القلة حيث ان الكلام بعد الفحص والفراغ عن اثبات حجية الامارات على حسب اختلاف المشارب في تعيين الحجة وعلى تقديره فالعسر والمشقة فيها في وجه وعدم امكان الاحتياط في المتباينين بعد عدم القول به فيهما لا يتوجه فيما يمكن الاحتياط فيه كما لا يخفى الثاني ان الكلام في دوران الامر

بين الواجب والمحرم في المقام انما هو فيما اذا كان الشك فيهما ناشئا عن امر ثالث خارج منهما كما اذا ورد هنا امر فلم نعلم انه للوجوب او للتحريم من جهة التهديد واما اذا كان الشك في احدهما مسببا عن الآخر فيرجع في الحقيقة الى احد الاصلين السابقين اذ بعد ارتفاع الوجوب الناشي منه الشك في الحرمة بالاصل يرتفع الشك في الحرمة لارتفاع المسبب بارتفاع السبب وكذا بعد ارتفاع الحرمة باصالة البراءة يرتفع احتمال الوجوب المنبعث عن احتمال الحرمة لعين ما مر من قضية العلية والسببية مثلا لو شك في وجوب الصلوة من جهة الشك في حرمة ترك ازالة النجاسة عن المسجد فبعد القول بجواز ترك الازالة نظرا الى اصالة البراءة فيها عن الحرمة فلا مجال للشك في وجوب الصلوة لعدم المانع وايضا لو قلنا بحرمة الارتماس في نهار رمضان من غير ان يكون مفطرا ففي ضيق الوقت وعدم امكان غير الارتماس يشك في وجوب الصلوة من جهة الشك في حرمة الارتماس في هذا الوقت فلو عملنا باصالة البراءة فيها فاللازم الحكم بوجوب الصلوة من غير توقف فيه لارتفاع الشك بارتفاع سببه كما لا يخفى والمقصود من ايراد المثالين التنبيه على نفس الحكم والثاني انه الحكم فيهما بعد تحقق الثالث انه قد يتشعب من تضاعيف كلماتنا في هذا الاصل المتقدم وهذا الاصل حكم ما اذا دار الامر بين الحرام والاستحباب او الكراهة او الاباحة او اثنين منها على اختلاف صورها او ثلثة وما اذا دار الامر بين غير الواجب وغير الحرام كالاباحة والاستحباب والكراهة على اختلاف الاقسام المتصورة فيه فلا حاجة الى تطويل المقام بالتعرض لشأن الكلام اليه فعليك باستخراج احكامها **اصل** قد عرفت تفصيل القول في الشبهة الحكمية التكليفية وجوبية وتحريمية وغيرهما فيما دار الامر بينهما واما الشبهة الموضوعية التكليفية

فالكلام فيها يقع في مقامات ايضا احدها ما احتمل الوجوب دون الحرمة وثانيها ما احتمل الحرمة دون الوجوب وثالثها ما دار الامر بين الوجوب والحرام ولنذكر الاولين في هذا الاصل ثم نتبعه باصل آخر في بيان الثالث لعدم اختلاف الاولين في الاحكام بخلافه في الشبهة الحكمية كما لا يخفى فنقول لا بد ان يعلم ان الكلام في المقام في جريان البراءة في كل موضوع فان جملة منها لا يمكن جريان البراءة فيها لجريان اصل موضوعي فيها كالزوجية مثلا فانا لو شككنا في ان المرأة الفلانية هل هي معقودة او لا فلا يجوز الاستناد الى البراءة في حرمة وطيها التي تستند الى الشك في كونها اجنبية او لا فان اصالة عدم الزوجية محكمة في المقام وكالتذكية فان اللحم المطروح من غير سبق يد المسلم عليه محكوم بالحرمة والنجاسة لاصالة عدم التذكية وكالملكية فان المستفاد من حصر الشارع اسباب الملك في اشياء مخصوصة كالبيع والصلح والهبة وغيرها من الاسباب الشرعية عدم جواز التصرف في شيء الا بعد احراز عنوان الملك ففي مقام الشك لا وجه للاستناد الى اصالة البراءة في دفع الحرمة لاصالة عدم الملكية ويترتب عليها الحرمة وعدم جواز التصرف فيه ثم اعلم ان الكلام في المقام انما هو في حكم ما اشتبه موضوع الحكم الشرعي وهو من الاحكام الشرعية التي لا بد من استعلامها من الادلة الشرعية كما هو الشان في جميع الاحكام على ما هو ظاهر لا سترة عليه واذ قد عرفت هذا فاعلم ان الادلة المذكورة فيما تقدم بعينها ناهضة على عدم التكليف عند الشك فيه بواسطة الشك في موضوع الحكم والتكليف اما الآيات فظاهرة فان قوله ولا يكلف الله نفسا الا ما آتيها على ما فسره بعضهم بالا ما اعلمها دالة بعمومها على نفي الحكم حكما و

وموضوعا واما السنة فكقوله كل شيء يكون فيه حلال وحرام الى ان يكون مختصا بالشبهة في موضوع الحكم او يعمه والحكم وكذا قوله كل شيء مطلق بعمومه يشمل المقام واما الاجماع فالاخباريون ايضا يقولون بالبراءة فيه كما هو واضح لمن لاحظ كلماتهم للاخبار بالبراءة ونقله جماعة عدة منا كما لا يخفى واما العقل فتقريبه جار في المقام ايضا اما لزوم التكليف بما لا يطاق فلان خطاب الشك في التكليف بواسطة الشك في الموضوع الخاص وعدم العلم بالامر لو كان مكلفا بالفعل على انه مأمور لزم التكليف بالمحال فان حال عدم العلم بالامر يمتنع اتيان الفعل لداعي الامر وهو ظاهر وقد مر تفصيل ذلك في الشبهة الوجوبية الحكمية بما فيه من الاسولة والاجوبة واما لزوم التكليف بلا بيان فلان المفروض عدم العلم بالتكليف ولو بواسطة الشك في الموضوع ومع عدم العلم لو قيل بالتكليف والعقاب على ترك الفعل لزم التكليف من غير بيان والعقاب بلا برهان وذلك ايضا واضح يحكم به كل من يجد من نفسه ادنى مسكة من المعرفة فان المولى العتيد الذي يحاسبنا في حركاتنا الجزئية وسكناتنا الشخصية كيف يأذن منه التعذيب على الامر المجهول مع ظهور عجز العبد عليه فان قلت فرق ظاهر بين ما نحن بصدده وما مر من الشبهة الحكمية لعدم معلومية الحكم والتكليف فيها اساسا بخلاف المقام فان التكليف بالاجتناب عن الخمر او اكرام العالم مثلا معلوم والشك في اندراج الفرد لا يجدي في دفع الحكم المعلوم لان المأمور بالاجتناب عنه او اكرامه هو الخمر الواقعي والعالم النفس الامري والتكليف بالعنوان الواقعي يقتضي بالاجتناب عن الخمر المشكوك واكرام العالم المجهول قلنا ان اريد من لزوم الاجتناب عن الخمر المشكوك وجوبه بواسطة الخطاب العام الحاكم بالاجتناب عن الخمر فذلك ظاهر البطلان بل لا يكاد يلتزم به العاقل

لما عرفت من التكليف ولو كان خاصا في خصوص فعن جزئي يحتاج الى العلم والعلم بالعنوان
لا يجدي في الموضوعات الخاصة بعد كون المقصود حقيقة من الامر بالكلي ايجاد الفرد كما لا
يخفى ولو كان الاستناد الى العنوان المعلوم كافيا في التكليف بالافراد المشكوكة يصح الاستناد
اليه فيها ايضا لو كان حكم العنوانين مختلفا مثلا لو قلنا بحرمة اكرام الجاهل ووجوب
اكرام العالم وشك في زيد هل هو عالم او جاهل فلو صح دعوى وجوب اكرامه نظرا الى
وجوب اكرام العالم الواقعي واحتمال ان يكون زيد منه يصح دعوى حرمة اكرامه نظرا الى حرمة
اكرام الجاهل الواقعي فان لكل مطلوب دليلا يستفاد ذلك المطلوب منه وهو لا محالة مع
تركبه من مقدمتين احديهما يحكم فيها بثبوت الملزوم والاخرى بالملازمة ففي وجوب اكرام
زيد المشكوك كونه عالما لو صح الاستناد الى وجوب اكرام مطلق العالم المعلوم بالخطاب العلم
لزم اثبات المطلوب بمقدمة كهل لبيان الملازمة فقط وهي المسماة بالكبرى عندهم وان شئت
زيادة توضيح في ذلك فانظر الى قولك زيد قائم مثلا بعد احرازه ما يستفاد منه ثبوت القيام
لزيد كيف يدور مدار العلم بالقيام له والظن والشك فيه ايضا مدار العلم بزيد والظن به والشك فيه
فكما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء فالعلم بثبوت شيء لشيء فرع العلم بذلك الشيء
وهذا ظاهر معلوم لكل من رجع وجدانه بل هو من اجلى الضروريات ولهذا توهم بعض
اشتراط مطلق التكليف بمطلق العلم ارسال المسلمات على ما لا يخفى وان اريد ان موضوع
الاحتمال دليل لغير ما دل على وجوب اكرام العالم ولزوم الاجتناب عن الخمر من حيث وجود
العلم الاجمالي بوجود الخمر الحقيقي الواقعي في سلسلة المشكوكات فهذا خارج عن مفروض كلامنا

العلم

في المقام

في المقام حيث ان الكلام انما هو في الشك الابتدائي من غير سبق علم اجمالي بوجود الواجب
والحرام في المشكوكات كما في الشبهة المحصورة فان الكلام فيها مقام اخر ستعرفه فيما بعد
وبالجملة فالمكلف تارة يعلم تفصيلا بالموضوع والحكم وظاهر لزوم الامتثال وتارة يعلم
بوجود الموضوع في جملة مشتبهة فله حكم على ما سيجيء واخرى يشك في الموضوع فيشك في
نفس التكليف بالنسبة اليه بالخصوص ولا فرق في التكليف الكلي والجزئي بعد اتحاد المناط ولا
سيما بعد ما عرفت من ان المقصود حقيقة منه اتيان الجزئيات كما لا يخفى وانضمام الافراد المعلومة
بالتفصيل الى الافراد المشكوكة لا يؤثر في جريان البرائة فيها للعلم بعدم مدخلية المعلومية
في المجهول فالاتيان بالمشكوكات لو كان من جهة كونها مقدمة للافراد المعلومة بالتفصيل
فلا يعقل له معنى ولو كان بواسطة الافراد المعلومة بالاجمال فمفروض خلافه في المقام ولو كان
بواسطة تحصيل العلم بالافراد الواقعية فالشك انما هو في كونها فردا واقعيا ولا بد في تعلق التكليف
بشيء من العلم به وبمتعلقه وبجميع ما له دخل فيه والا فالشك يرجع الى نفس التكليف والبرائة
محكمة فيه نعم في المقام شيء اخر وهو القول بلزوم الاحتياط والاتيان بالمشكوكات نظرا الى
لزوم دفع الضرر المحتمل وليس المراد به الضرر الاخروي من العقاب المترتب على ترك المامور به
وفعل المنهي عنه كي يقال بان قبح التكليف بلا بيان يؤمن الضرر ولا ما يترتب على ترك الاحتياط حتى
يقال بعدم وجوبه بعد عدم جواز العقاب على نفس التكاليف الواقعية كما مر تحقيقه في الشبهة
الوجوبية بل المراد به الضرر الدنيوي من الالام المحتملة عند ترك ما يحتمل الوجوب كاحتمال الم
عند ترك قراءة الدعاء عند الاستهلال مثلا او الاخروي فيما لا يرجع الى العقاب على التهاون

بين الشك

الواقعية وان كان بواسطة مخالفة حكم العقل وهذا هو الذي نبهنا عليه في الشبهة الوجوبية
ووعدنا توضيحه لك في هذا المقام فاعلم ان جملة من الاعاظم قد تصدوا لدفع الاشكال الا
انهم بعد لم يأتوا بشيء يشفي العليل ويروي الغليل فمن ذلك ما افاده بعضهم من منع
حكم العقل بدفع الضرر ولو احتمالا راجحا او مساويا غاية الامر لزوم دفع المظنون منه
وزاد بعضهم على ذلك فمنع من وجوب دفعه شرعا ايضا نظرا الى منع الملازمة بينهما بل انما
هو حكم عقلي صرف لا يمازجه شوب شرع فلا يثبت به الحكم الشرعي ووجوب الاحتياط وحكي
عن المحقق الوحيد البهبهاني الاستاد الاكبر في رسالته المعمولة في البرائة والاحتياط بان حكم العقل
بلزوم دفع الضرر انما هو مجرد ارشاد من العقل وانه طريق لنا لا يصل حدا يوجب العقوبة
على تقدير المخالفة فالعقل يحكم بالاحتياط [illegible] دفع الضرر حذرا من وقوعه فيه لا انه
عنوان يحكم العقل بحرمته في نفسه على وجه يستوجب المخالف للذم كما في الظلم ونحوه والكل
كما ترى بسقوط الاول بقضاء الضرورة بخلافه والثاني بما مر فيما سبق من تحقق الملازمة
الواقعية بين العقل والشرع وكيف لا وهو خالق العقل واما الثالث فبعد الغض عن
مخالفته لما في الوجدان فهو هدم لما استند اليه المتكلمون من وجوبه على الوجه الذي تركه
وهذا هو المبنى لاس مسائل الربوبية والمعارف الالهية كما لا يخفى فالاولى الالتزام بدفع
ذلك فالمطلوب ثابت لما عرفت ان الاحكام العقلية على قسمين بل على اقسام فتارة يمنع عن
الشارع بخلافها كما لو كان الحسن والقبح من مقتضيات ذات الشيء كحسن المعرفة وقبح الكفر
بالنسبة اليه واخرى لا يمتنع التصريح بخلافها لكن لا من حيث عنوان الحسن والقبح بل بواسطة

عنوان

عنوان اخر طار على الاول وقد مر ايضا ان عدم العلم بجريان العنوان الطاري لا يجدي
في ظاهرية حكم العقل وان كان في موضوع الجهل كما ان عدم العلم بلحوق عنوان الطارئة يوجب
عدم استقلال العقل بالحكم عند احتماله اذ مع عدم العلم بالعنوان اللاحق لا حكم له قطعا لانه
حقيقة لا اشتراط وجوده بالعلم فعند عدمه يستقل العقل بالحكم فلو استقل العقل بوجوب دفع
الضرر الدنيوي فللشارع ان يحكم بخلافه لكن لا على وجه التخصيص بل الحكم الشارع يكشف عن
وجود مصلحة فائقة على المفسدة التي احرزها العقل فالفعل يعنون بغير العنوان الحسن او القبح
فهو تخصيص موضوعي كقتل الكفار وقطع يد السارقين ونحو ذلك واذ قد مهدت ما ذكرنا
فاعلم ان الشارع قد جوز ارتكاب الضرر الدنيوي في صورة العلم في موارد عديدة كالجهاد مع
والتمكين من القتل عند اظهار كلمة الكفر لمن يعتد بشانه في الدين وامثال ذلك فكيف بالضرر
المظنون والمشكوك فلا ضير في حكم العقل بوجوب دفع الضرر من حيث هو هو وحكم الشرع في موارد
خاصة بعدم وجوبه للمصالح الكامنة في ارتكاب الضرر ولهذا توهم عند الشك في الضرر لا يكون
سقوط التكليف الا من جماعة قليلة لشبهة اختلجت في اذهانهم نظرا الى عنوان الخوف
في بعض الادلة ولا دخل له بما نحن بصدده اذ على تقدير كون الخوف عنوانا على حدة في الادلة
الشرعية فعند الشك وجوده فلو والحكم لا ينافي ابدا بالشك عندهم والحاصل انه لا مانع في
ان يحكم الشارع الحكيم بعدم لزوم الاجتناب عن الضرر الدنيوي ترخيصا لنا في افعال يحتمله
نظرا الى عموم ترياق رحمته نعم المصلح لشمول الافعال وبعد ما علمت من قيام الاجماع على عدم
لزوم الاجتناب عن الضرر المحتمل وورود الاخبار والايات على جوازه لا مناص من الحكم بالبرائة

فيه غاية الامر عدم تمامية دليل العقل في الشبهة الموضوعية ولا ضير فيه بعد كفاية غيره
عن المطلوب ولا يلزم الانفكاك بين حكمي العقل والشرع نظرا الى اختلاف العنوانين في الحكمين
ولا يلزم من جواز تبدل العنوانين عدم استقلال العقل في حكمه قبل العلم بلحوق العنوان الآخر
كما في الاصول الدينية ولا يكون الحكم لوجوب الدفع قبل الشرع حكما ظاهريا من العقل لما عرفت
من ان الاحتمال دليل على عدم تحققه ولا يعقل في الاحكام العقلية كونها ظاهرية وهذا
مما لا سترة عليه فان قلت قد تقدم في مباحث الظن حجيته في الضرر وان كان من الموضوعات
وغاية ما يثبت في المقام هو الغاء الضرر المشكوك نظرا الى قيام الاجماع عليه ولا خفاء في
ان الظن بالوجوب يلازم الظن بالضرر الاخروي مما يرجع الى العقاب فاللازم من جميع
ذلك حجية مطلق الظن وهذا هدم لما تقرر في محله من عدم حجيته سيما بواسطة الضرر قلت
مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد قلت لا نسلم حجية الظن في الموضوعات التي لا يرجع
الى الشرع فلا يجري فيها دليل الانسداد فان المناط في الحجية على ما قررنا في محله هو جريان
الانسداد في نفس الموضوع وقاعدة الاستلزام وان شئت زيادة توضيح لذلك فراجع
مظانه من مباحث الظن فتدبر

اصل

في الشبهة الموضوعية التكليفية فيما دار الامر
بين الحرام والواجب والكلام فيه كالكلام في الشبهة التكليفية من عدم الالتزام بشيء منهما
وتحكيم البراءة فيهما بعد ما فرضنا كون الواقع مجهولا وعدم دليل على انقلاب التكليف التعييني
الى التكليف التخييري على ان عدم الالتزام في المقام اوضح اذ من طرح الحكمين بمعنى عدم الالتزام
بهما في الشبهة الموضوعية لا يلزم عدم الالتزام بالحكم الالهي الكلي اذ الشك في تعلقه لا الحكم

كلي

على المكلف بواسطة الشك في اندراج الموضوع في موضوع الحكم فعدم الالتزام بتعلق الحكم
عين الالتزام بالحكم الكلي كما لا يخفى ثم انهم قد اوردوا في المقام امثلة منها ما لو نذر شرب انائه المعلوم
من الخل ثم اشتبه بالخمر لعارض كالظلمة او نذر شرب المشتبه بالخمر ابتداء فان الموضوع المردد
بين الخل والخمر في الصورتين يحتمل ان يكون واجبا لتعلق النذر به ويحتمل ان يكون حراما
لاحتمال الخمرية فيه فهو اما واجب واما حرام ومنها ما لو نذر وطي زوجته الخاصة ثم اشتبهت
بغيرها لعارض او نذر وطي المشتبهة بالاجنبية ابتداء فان الوطي بالنسبة الى الموضوع
المشتبه في الصورتين اما واجب او اما حرام بالنظر الى النذر وحرمة وطي الاجنبية ومثل النذر
ما لو اشتبهت في رأس اربعة اشهر كما لا يخفى ومنها ما لو نذر ان يتصدق بمال مخصوص ثم اشتبه
بمال الغير او تعلق نذره بالمشتبه ابتداء فان التصدق بعين المعهودة اما ان يكون واجبا
للنذر او حراما لكونها مال الغير والحق ان شيئا منها ليس واردا على ما نحن فيه بعد ما عرفت
فيما سبق من ان الكلام فيما اذا لم يكن احد الشكين مسببا عن الآخر كان يكونا مستندين الى
علة ثالثة خارجة عنهما وفيما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي به يتعين موضوع الحكم و
توضيح ذلك ان الاول منها يرتفع الاشكال فيه تارة بجريان اصل موضوعي فيه كما اذا اشتبه
المنذور بغيره لاصالة عدم تعلق النذر به فيجري البراءة من غير اشكال واخرى بجريان اصل البراءة
في الشك السببي فيرتفع الشك في المسبب كما اذا تعلق النذر بالمشتبه فان الشك في وجوب الشرب
مسبب عن الشك في حرمته وبعد جريان البراءة فلا اشكال فيجب الشرب من دون احتمال تحريم
واما الثاني فيرتفع الاشكال فيه تارة بجريان الاصل في الموضوع كما اذا تعلق النذر بالمشتبه

فان اصالة عدم الزوجية محكمة فيرتفع الشك في وجوب الوطي واخرى بجريان اصل موضوعي
آخر كما اذا اشتبه المنذور وطيها لاصالة عدم تعلق النذر بها وحيث ان الاصل ايضا عدم الزوجية
فيحرم وطيها من غير اشكال واما الثالث ففيما اذا اشتبه الموضوع فالاصل عدم تعلق النذر
به كما ان الاصل عدم الملكية فيحرم التصدق به وفيما اذا اشتبه تعلق النذر بالمشتبه فالشك في
عدم الملكية بعد جريانها لا محل للنذر وذلك ظاهر لا سترة عليه ثم ان المدرك في اصالة
عدم الملكية يمكن ان يكون امورا الاول اصالة عدم المالية عند الاشتباه فيحرم التصرف
ولكنه ليس على ما ينبغي لان الحرمة في عنوان الادلة الشرعية لا يترتب على عدم المالية فانها
من آثار ملك الغير فبدون الشرعية الى ثبوت ملك الغير بالاصل لا مجرد وضعه ومعها لا تعويل
عليه فانه اصل مثبت على انه معارض باصالة عدم ملك الغير فيجري اصالة الاباحة فيها
مع ان طريقة الاصحاب بما يتوقف ذلك الثاني اصالة عدم الملكية نظرا الى اصالة عدم
ما يفيد الملك من الاسباب الشرعية كالصلح والهبة والبيع ونحوها بناء على ان الاستقراء
في الشرعيات يعطي انحصار الملك في الاسباب وفيه ان الاستقراء هذا وان كان حقا الا ان
مفاده لا يزيد على حصر الملك في اسباب خاصة واصالة عدم تلك الاسباب لا تقتضي بالحرمة بل
تقتضي بعدم حصول الملك والحرمة على ما عرفت من آثار ملك الغير لا من آثار عدم الملكية
كما لا يخفى الثالث اصالة بقاء الحرمة الثابتة ولو في زمان ما في بعض الاعيان وتوضيح
ذلك ان المال المشتبه المردد بين ان يكون ملكا لك او لغيرك لا يخلو من وجوه احدها ان
يكون مسبوقا بالاباحة الذاتية الاصلية كالمباحات الشرعية وكان الشك في سبب الملك

وهي الحيازة هل حصلت لك او لغيرك وثانيها ان يكون مسبوقا بيد الغير مع الشك في
انتقاله اليك من غير احتمال انتقاله الى الغير وثالثها ان يكون مسبوقا بيد الغير مع الشك
في انتقاله اليك مع احتمال انتقاله الى غيرك ايضا كما لا شك في اباحة الاول لاستصحابها وحرمة
الثاني ايضا لاستصحاب ملك الغير واصالة عدم خروجه عن سلطانه كما انه لا ريب في حرمة الثالث
نظرا الى استصحاب ملك الغير فان قلت ان ملك الغير قد انقطع ان اريد به ملك من يحتمل انتقا
له منه اليك وغير معلوم واما ان اريد به ملك من يحتمل انتقاله منه اليه وهل هذا الا مثل استصحا
ب الضاحك بعد العلم بتبدل الافراد فان الضاحك الموجود اليقيني في ضمن زيد قد ارتفع قطعا
وفي ضمن عمرو لم يعلم ثبوته فلا تعويل على مثل هذا الاستصحاب قلت ان تبدل الافراد لا يقتضي
بانتفاء الجنس والكلي فان ملك الغير على سبيل الكلية والجنسية معلوم والشك في وجوده لا يقتضي
فيحكم ببقائه حتى يعلم انتفاء الجنس وانتفاء الافراد لا دخل له فيه الا ترى ان انتفاء الفرد المشكوك
من السواد لا يخل في استصحاب مطلق السواد ووجوده ولو في فرد آخر وحديث الضاحك ايضا غير
مسلم فيما لو كان الشك في وجود مطلق الضاحك نعم لو كان الشك في الضحك الخاص الموجود
في ضمن زيد بخصوصه لا يعقل استصحابه في ضمن عمرو فان نسبة الجنس الى جميع افراده المندرجة تحته
سواء وانتفاء الخاص لا يدل على انتفاء العام بخلاف ما اذا كان الكلام في خصوصيات الافراد الرابع
قوله (ع) وما يحل مال امرء الا بطيب من نفسه فان الحلية في الحديث موقوفة على طيب النفس
ورضا الباطني والاصل عدم حصول الطيب ويؤيد ذلك ما ذكروه في كتاب اللقطة من ان
من وجد في بيته مالا مع كثرة دخول الناس في بيته يحكم بكونه لقطة ويترتب عليه آثارها

من الاعلام ونحوه كما يؤيد ذلك ما في ما ورد في بعض الاخبار من ان المال الموجود في الصندوق المشترك لا يجوز التصرف فيه عند الاشتباه ثم انه لا يخفى انه يجرى الكلام في الاموال التي لا نعلم بسبق اليد عليه فان فيها ربما نقول باستقراء الاباحة الذاتية كما عرفت بل المقصود الاباحة العرضية المسببة عن احد الاسباب الشرعية وعدمها وهذا نظير قولنا في بعض مباحث المفاهيم قبالا لمن زعم ان حكم المستفاد من المفهوم لو كان موافقا لاصالة الاباحة مما لا اجد وجها فيه لحصول الاباحة بدون التعليق من ان الاباحة المستفادة من المفهوم تغاير الاباحة المطلقة لاستنادها الى التعليق فهي اباحة سببية ولذا الاباحة ذاتية فعند انتفاء الشرط يحكم بانتفاء الاباحة العرضية لا الاباحة الذاتية وذلك لمن تبوأ صلى فقد عرفت فيما سبق ان الشك تارة في التكليف واقسامه من الموضوعية والحكمية واقسامهما سنة وقد مر تفصيل الكلام فيها واخرى في المكلف به فتارة في الموضوع واخرى في الحكم اما الاخر فستطلع انشاء الله على تفاصيل اقسامه واحكامه عما قريب واما الاول فتارة فيما دار الامر بين الواجب وغير الحرام واخرى فيما دار بين الحرام وغير الواجب ومرة فيما دار الامر بين الحرام والواجب سواء كان الامر في الموضوع دائرا بين الاقل والاكثر ام لا والكلام في هذا الاصل معقود لبيان حكم الشبهة الموضوعية عند الشك في المكلف به فيما دار الامر بين الواجب وغير الحرام وتبعية الكلام فيما دار الامر بين الاقل والاكثر سواء كانا استقلاليين ام لا ومثال ذلك ما لو اشتبه القبلة فان الحكم وهو وجوب الصلوة على جهة القبلة معلوم وانما الشك في ان الواجب هو الفعل مستقبلا على الجهة الفلانية او غيرها وقد يستشكل في كون المذكور مثالا لما

الثانيات

نحن فيه

نحن فيه لاحتمال ان يكون القبلة واستقبالها من الشروط العلمية فعند عدم العلم لا يكون الاستقبال واجبا كما في الذبح فان التخيير بين الجهات ح كيمين تخيير شرعيا فالاولى التمثيل بالصلوة الفائتة من الصلوات الخمس عند اشتباهها فان التكليف الوجوبي معلوم والشك انما هو في المكلف به وفي تعيين الواجب منها لا يقال ان الامر لو دار بين المحذورين في المقام لاحتمال التشريع وهو اتيان الصلوة لا على جهة القبلة الواقعية لانا نقول ليس الحكم بحرمة التشريعية اذ بعد حكم العقل بلزوم الاحتياط يرتفع موضوعه بل في الحرمة الشرعية ايضا لها في امثال المقام كما لا يخفى ثم ان هيهنا مقامين احدهما ان بعد اشتباه موضوع الحكم هل يجوز المخالفة القطعية بطرح جميع المحتملات اولا وثانيهما ان بعد القول بعدم جواز المخالفة القطعية ما اللازم تحصيل الموافقة القطعية او يكفي الموافقة الاحتمالية ففي المقام الاول لو قلنا بجواز المخالفة يجوز ترك الصلوة في جميع الجهات وفي المقام الثاني لو قلنا بوجوب تحصيل الموافقة القطعية لا بد من الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا للواقع ولو قلنا بعدم وجوبه وكفاية الموافقة الاحتمالية يكتفى بالصلوة في جهة واحدة اما الكلام في المقام الاول فالظاهر انه لم يذهب وهم الى جواز المخالفة القطعية بل الكل مطبقون على تحصيل الموافقة ولو احتمالا واما المقام الثاني ففيه خلاف يظهر من بعض الاواخر في مثل المقام عدم وجوب الموافقة القطعية وتبعهم في ذلك المحقق القمي في المقام والمقصود هو وجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة لنا على ما صرنا اليه ان من المعلوم عند نا تعلق الوجوب الواقعي وترتبه على الصلوة بالقبلة الواقعية وكلما علمنا بتعلق الوجوب الواقعي على موضوع

واقعي يجب الاتيان به وامتثال امره فيجب الاتيان بالصلوة على القبلة الواقعية فالمانع ان عطف عنان كلامه الى منع الصغرى بعد تسليمه بترتب الوجوب على الصلوة بالقبلة الواقعية نظرا الى عدم تعلق الاحكام بالواقع سواء كانت من تولد الالفاظ لعدم وضعها للمعاني الواقعية او مدلولة للاجماع لان المتيقن من معاقد الاجماع هو ما كان الحكم معلوما للحاكم بحيث وبينه الادلة الشرعية لفظا او لبا بالوجوب اليها فان من القرود التي يحب لا يكون الا المكابر بعدم تعلق الاحكام بالواقع في الادلة الشرعية على ان ذلك لو تم لم يجب الموافقة الاحتمالية بل مقتضاه جواز المخالفة الواقعية لعدم ثبوت التكليف في وجه العلم مع ان الخصم لا يسلم ذلك والاستناد في ذلك الى الاجماع على لزوم الاتيان حتى من الامر المردد بما لا يسمن ولا يغنى فان الاجماع على ما هو ظاهر لمن تدبر كلمات المجمعين انما هو نظره الى ثبوت الحكم في الواقع لا انه حكم اخر كيف ولو كان كذلك لكان التخيير واقعيا بين الاحتمالين كوجوب الخصال وعلى تقديره فليس من الموافقة الاحتمالية في شيء بل هو الموافقة القطعية التفصيلية وذلك واضح والظاهر ان الخصم ايضا ممن لا ينكر ذلك لانه وانما تعرضنا له تحقيقا للمقام وان استند في دفع الحجة المذكورة الى منع الكبرى نظرا الى عدم الدليل على وجوب الامتثال على الوجه المذكور لانه ان كان هو الشرع فالمفروض انتفاؤه وعلى تقديره فلا يجدي لان الكلام في وجوب الاحتياط والاتيان بالمحتملات نظرا الى دليل الواقع من غير حاجة الى دليل الاحتياط وان كان هو العقل من حيث ان مجرد العلم بتعلق الوجوب الواقعي على الصلوة بالقبلة الواقعية فلا يكون هناك حالة منتظرة للاتيان بالفعل

على

على الوجه المذكور فان اريد ان مجرد العلم بتعلق الوجوب علة تامة لحكم العقل بوجوب الاحتياط كما في صورة حصول العلم التفصيلي فغير سديد لجواز تصريح الشارع بالعفو عن الاحتياط من غير محذور كما هو واقع ايضا فلا يصح قياسه بالعلم التفصيلي كما لا يخفى وان اريد انه مقتض للاحتياط فغير مفيد لجواز تخلف المقتضى عن المقتضي لاحتمال وجود المانع فالجواب عنه ان مطلق العلم بتعلق التكليف بالامر الواقعي مع امكان الامتثال علة تامة للاطاعة عقلا كما تشهد صراحة الوجدان وهي على قسمين اما عقلية صرفة كما اذا لم يرد من الشارع ما يسقط بعض الاحتمالات فيجب الاتيان بها لتحصيل الامتثال وذلك ثم جدا واما شرعية كما اذا دل الدليل الشرعي على سقوط بعض المحتملات فان للشارع ان يجعل اطاعة هذا الامر على هذا الوجه فكانه بدل من الواقع كما اذا قامت البينة على تعيين القبلة الواقعية ولا ضير في ذلك وبالجملة فكما ان قيام البينة العادلة على تعيين القبلة الواقعية مشخص لموضوع الامر ويحصل الامتثال بالعمل على مفادها من غير نكير فكذا حكم الشارع باسقاط بعض المحتملات لا يضر في الامتثال وصدق الاطاعة بالنسبة الى الامر الواقعي فان الامتثال فيه فظهر صحة مقايسته بالعلم التفصيلي فان تجويز ترك الاطاعة مطلقا عقلية وشرعية تناقض العلم الاجمالي لوجوب الاطاعة في محله على احد الوجهين كما انه يناقض تجويز ترك الامتثال التفصيلي عند حصول العلم التفصيلي كما لا يخفى على ان لنا ان نختار الشق الثاني واحتمال المانع مدفوع بالاصل ولا يعارضه اصالة البرائة فتدبر وان استند في منعها الى لزوم التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة مع اطباق العدلية على امتناعه بتقريب ان الوجوب الواقعي انما يترتب على الموضوع الواقعي

فيما لم يلزم منه التكليف بالمجمل وأما فيما يلزم منه التكليف بالمجمل فلا يترتب على الموضوع الواقعي
بل لا من حمله على موضوع لا يلزم منه المحذور المذكور وعلى تقدير تعلق الوجوب بالواقع فالامتثال
فيه وجوبه إنما يسلم فيما لم يلزم منه التكليف بالمجمل فالجواب عنه أن التكليف بالمجمل الذي اتفق
العدلية على امتناعه هو ما لم يتمكن المكلف منه وصرف الامتثال ولم يكن طريق عقلي للاطاعة
فيه وبعد ما عرفت من أن العقل بعد العلم بتعلق الوجوب على الموضوع الواقعي يستقل
بالحكم على لزوم الاطاعة والامتثال فلا إجمال في التكليف ولا في مكلف به كما لا يخفى على أن البحث
في المقام على تقديره إنما هو في تعلق الحكم الشرعي وموضوعه لا في نفس التكليف الكلي وسعته
على ما هو ظاهر وبالجملة الكلام في المقام أن بمنع الصغرى المذكورة تارة بمنع المقتضي بمنع تعلق
الوجوب إلى الموضوع الواقعي وقد عرفت فساده وأخرى بوجود المانع لاستلزامه التكليف بالمجمل
ومنع الكبرى أيضا تارة بمنع المقتضي لعدم الدليل على وجوب الامتثال ح وأخرى بوجود المانع
من استلزامه المحذور المذكور وقد عرفت فساد الكل كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا في الأخبار
الآمرة بتكرار الفائتة في ثلثة بحسب اختلاف مثلا لو لزم تكرارها أدراكا للواقع المجهول فيه كما
يظهر من ملاحظة تعليل الامام عليه السلام من أن الفائتة إن كانت كذا فكذا ومن ثم توهم حاكمين
بلزوم إتيان ركعتين أو ثلث ركعات فيما لو فاتت من المسافر صلوة واحدة فقط وذلك
لم نعلم التدبر ودعوى عدم تنجز التكليف في حق المكلف إلا في صورة العلم التفصيلي ممنوعة على
مدعيها إذ من الظاهر مخالفته لطريقة الامتثال المأخوذة من طريقة العقلاء في امتثال أوامر
مواليهم إذ لا مانع منه بعد العلم بالتكليف والمكلف به إجمالا ولا بعد لتاركه إلا المخالفة

واضح في الغاية وقد يستدل في المقام بوجود المقتضي للامتثال وهو العلم بتعلق الامر الواقعي
على الموضوع الواقعي وعدم المانع منه لامكان الامتثال والاحتياط وقد يعبر عنه في لسان البعض
بقاعدة الاشتغال حيث أن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البراءة اليقينية وفي لسان آخرين بأن
تحصيل العلم بالامتثال واجب فلا يحصل إلا بالاحتياط وقد يقرر بأن في ترك الاحتياط احتمال
الضرر العقابي فلا بد في دفعه من الاحتياط فتأمل وقريب من ذلك دعوى استقرار بناء العقلاء
على الامتثال فيما علم التكليف إجمالا والكل يرجع إلى ما قلنا اعتبارا لا تأسيسا ثم أنه قد يتمسك في المقام
باستصحاب الاشتغال عند الشك في الامتثال بعد إتيان الصلوة مثلا في جهة واحدة وقد عرفت
فيما مر عدم استقامة هذا الكلام فان الاستصحاب مما لا يترتب عليه فائدة إلا أن يكون مثبتا
في وجه وبما لا يجري في وجه آخر بيانه ذلك أن من المعلوم عدم ملاحظة الحالة السابقة في
قاعدة الاشتغال فان المناط فيها هو حكم العقل بلزوم تحصيل البراءة عند الشك فيها مع
حكم العقل بوجوب التفريغ لا يشك في اللاحق حتى يحتاج إلى استصحاب الاشتغال ومع قطع النظر
من حكم العقل بلزوم الاحتياط ووجوب تفريغ الذمة وإن كان الشك باقيا إلا أن الحكم بوجوب
إتيان الصلوة في الجهة الباقية أو الجهات الباقية مما لا يترتب على بقاء الاشتغال واستصحابه
إذ الاشتغال الاستصحابي لا يزيد على الاشتغال الواقعي فكما أن الاشتغال الواقعي لا يقتضي إلا إتيان
فكذلك ما هو منزل منزلته كما لا يخفى اللهم إلا أن يكون استصحاب بقاء الاشتغال مثبتا لكون
القبلة هي الجهة الباقية أو إحدى الجهات الباقية ولا تعويل عليه عند المحقق **وينبغي التنبيه**
على أمور الأول أن بعد ما عرفت من لزوم الاحتياط والجمع بين المحتملات فلو أتى المكلف

بواحد منها ولكن صادف الواقع فهل هو معاقب في ترك الاحتمالات الأخر أو لا الحق الثاني
بناء على ما هو التحقيق من أن الحكم بوجوب الاحتياط في المقام عقلي لا شرعي والمقصود
هو الوصول إلى الواقع وهو حاصل فلا وجه للعقاب لا يقال أن ترك الاحتمال الآخر وإن لم يكن
محرما من حيث أداء الواقع وحصول المقصود إلا أن عنوان التجري شامل له فيحرم من باب
التجري في أوامره وعدم الانقياد له لأنا نقول أن التجري على ما هو التحقيق في محله صورتا
أعلاها فيما لو علم بالمخالفة وأدونها ما لو احتمل المخالفة لكن مع عدم المبالاة بها وأما
فيما لو احتمل المخالفة فيرتكب الفعل رجاء أن لا يكون مخالفة فلا نسلم كون الفعل المذكور
تجريا ولو سلمنا الصغرى فلا نسلم الكبرى إذ لا دليل على أن مطلق التجري في نحو هذا الفرض حرام
والعقل لا يزيد حكمه على حرمة الأوليين كما لا يخفى وأما على ما يراه البعض من لزوم الاحتياط
بواسطة الأدلة الشرعية كالاستصحاب ودليل الاحتياط فيحتمل العقاب وإن صادف الواقع
نظرا إلى أن الشارع قد جعل في مرحلة الظاهر للشاك طريقا إلى الواقع فمصادفة الواقع لا يجدي
في صدق المخالفة بالنسبة إلى الطريق المجعول الشرعي فإن قوله لا تنقض نهي عن النقض
بالشك في الصورة المذكورة لم يمتثل المكلف هذا النهي ولا ينافيه عدم تعدد العقاب
فيما لو خالف الواقع إذ لا يعد هناك إلا مخالفة واحدة للواقع وهذا كلام جار في جميع الطرق
الظاهرية اجتهادية كانت أو تعبدية كذا أفاده سلمه الله إلا أنه بعد في إجماله **الثاني**
لا إشكال في عدم لزوم قصد إتيان الجميع عند الإتيان لواحد من المحتملات فيما لو كان الأمر
بين أمرين وجبا توصليا في الخارج أو إسقاط الأمر وارتفاع التكليف بعدم اشتراطه بقصد القربة

بل ولا بقصد الفعل ولهذا يكتفي بما لو حصل اضطرارا وأما الثواب والاطاعة فلا يحصل
في التوصليات أيضا إلا بعد القصد والإرادة مضافا إلى قصد الامتثال أيضا على وجه يكون
الداعي للفعل هو الأمر وتحصيل الامتثال وأما في التعبديات كما في المثال المذكور من الصلوة القضائية
فلا بد من قصد الإتيان بالجميع عند إتيان كل واحد من المحتملات على وجه لو لم يقصد ذلك
لم يكن ممتثلا والسر في ذلك ما تقرر فيما تقدم من مباحث المقدمة من أن وجوبها إنما هو بواسطة
عنوان المقدمية ولا يحصل عنوانها إلا بعد إرادة التوصل بها إلى ذيها وإن لم يكن موصلة كما
زعمه بعض الأجلة فلو توضأ أحد من غير قصد إلى غاية معينة عنده لم يكن متطهرا وكذلك لو
أمر المولى بإكرام زيد تعبدا فإن من الظاهر عدم سقوط الأمر فيما لو قصد الإهانة إليه أو غيرها
من الأفعال ولكن صار فاكرامه فلا بد في حصول فعل من قصد عنوانه وإرادة نفسه وكذلك
نقول هنا لو لم يكن المكلف حال إتيانه بأحد المحتملات قاصدا للإتيان بغيره منها لم يكن قاصدا
العنوان المقدمية ولا يصدق على فعله الامتثال كما لا يخفى فبقي الاشتغال بحاله وبعبارة أخرى في العلة التامة
في الفعل والعمل لا بد وأن يكون محرزا بأمرها وحيث أن المحرز عنوان الداعي في التعبديات هو موافقة الأمر
وتحصيل الامتثال فلا بد أن يكون كل من الأفعالات مقرونا بالنية والقصد على وجه لو كان هو الواقع
لكان مقرونا بالنية وقصد الامتثال فيؤتى أثره ويحصل الموافقة والاطاعة على ما هو المعتبر فيه
والقصد على هذا الوجه لا يحصل إلا بعد إتيان كل من المحتملات لاحتمال أنه الواقع مع القصد
بإتيان الباقي من المحتملات لا يقال نعم ما ذكرت يلزم انسداد باب الاحتياط في الشكوك البدوية
من غير سبق العلم الإجمالي لعدم الجزم بالأمر الداعي للفعل مع أنه خلاف ما استقر عليه طريقتهم فتأمل

الى الوجدان الحاكم بخلافه لانا نقول ان الامتثال له مراتب فتارة يعلم بوجود الامر تفصيلا
فى موضع معين ككذا فلا بد فيه من قصد الامر تفصيلا وتحصيلا للامتثال واخرى يعلم بالامر
اجمالا فلا بد من قصد الامتثال اجمالا وترة الامر مشكوك عن اصله فالداعى فى الفعل هو رجاء
الوصول الى الواقع وهو مجزوم به فالعلة الغائية الباعثة لتحريك العضلات حتى يصدر
الفعل لا بد وان يكون امرا مجزوما به فلو كان فى فعل الداعى اليه هو الامر لا مناص من اتيانه
لاجله على الوجه المعتبر ان علما فعلما وان احتمالا فكذلك وبالجملة والذى يدور عليه رحى الاطاعة
هو قصد الامر على وجه يكون الداعى فى صدور الفعل هو الامر ومع عدم القصد باتيان البعض
من المحتملات لا يعد ذلك اطاعة وامتثالا لعدم تحقق القصد بالامر كما هو ظاهر للمتدبر

الثالث ان بعد ما عرفت من لزوم الاحتياط فى المقام والحكم بلزوم اتيان الصلوة
فى اربع جهات فهل اللازم اتيان احتمالات الظهر بتمامها قبل احتمالات العصر فيما لو كانت
القبلة مشتبهة فيهما او يجوز التداخل بمعنى اتيان كل احتمالات الظهر فى جهة ثم بعد ذلك
باتيان ما يحتمل ان يكون عصرا فيها وهكذا فى كل جهة واما التداخل لا على الوجه المذكور
فلا خفاء فى فساده وجوه ثالثها التفصيل بين وقوع احتمالات العصر فى الوقت المختص بالظهر فلا بد
من ملاحظة الترتيب وتقديم احتمالات الظهر وبين وقوعها فى الوقت المشترك فيجوز التداخل
وتوضيح المقام انه قد يقال بلزوم ملاحظة الترتيب مطلقا وتقديم احتمالات الظهر لوجوه منها
اصالة بقاء الظهر فى الذمة وعدم تفريغها منه وفيه انه غير مجد لان عدم جواز الدخول فى
احتمالات العصر لا يترتب على اشتغال الذمة بالظهر الواقعى وانما الممنوع منه هو الاتيان

بالعصر الواقعى لا بما يحتمل ان يكون عصرا ومنها اصالة عدم مشروعية الدخول فى العصر واحتمالاته
وفيه ايضا انه غير مجد بالنسبة الى العصر الواقعى اذ الكلام فى محتملاته وان اريد عدم مشروعيته
فى محتملاته فاطلاق الادلة الآمرة بالعصر ترد عليها كما لا يخفى فتلك وللتامل فيه وفيما قبله
مجال واسع ومنها ان من المقرر فى محله ان عدم امكان الامتثال التفصيلى فى جهة لا تقتضى بعدم اتيانها
فيما يمكن احرازه تفصيلا كما فيما نحن فيه فان الاتيان بالصلوة الى القبلة الواقعية عند الاشتباه
تفصيلا غير ممكن وملاحظة الترتيب بين الظهر والعصر مما يمكن احرازه تفصيلا والميسور
لا يسقط بالمعسور فلا مناص من تقديم محتملات الظهر على محتملات العصر تحصيلا للامتثال
التفصيلى فيما يمكن وذلك ظاهر الا انه يمكن ان يقال ان الامتثال التفصيلى فى الترتيب ايضا حاصل فى التداخل
كما لا يخفى وقد يقال بعدم ملاحظة الترتيب معه نظرا الى حصول الامتثال الواقعى والترتيب التفصيلى
اذ القدر الواجب من ملاحظة الترتيب هو وقوع العصر الواقعى بعد الظهر الواقعى وهو حاصل
تفصيلا من غير اجمال واما ملاحظة الترتيب فى محتملاته فمما لم يدل دليل عليه والاصل عدمه
وقد يقال بالتفصيل بين ما وقع محتملات فى الوقت الخاص بالظهر بناء على ان الوقت فى حق
المشتبه والجاهل هو مقدار ما يسعه من المحتملات جميعا كما ان الوقت الخاص بالظهر فى حق
الحاضر هو مقدار ما يسعه اربع ركعات وفى حق المسافر ركعتان او على ان الوقت هو مقدار
الصلوة بالقبلة الواقعية من المحتملات فلا يجوز الاتيان بمحتملات العصر لعدم وقوعها
فى وقت مشترك لهما بل فى وقت خاص بالظهر اما فيما لو كان تمام الوقت مختصا بالظهر فظاهر واما
فيما لو كان الوقت الذى يقع فيه الصلوة بالقبلة الواقعية مختصا بالظهر من بين المحتملات

فلانه لا يعلم وقوع العصر فى الوقت المختص بالظهر او فى وقت مشترك وبين ما وقع احتمالات
العصر فى الوقت المشترك فيجوز لعدم المانع من الاتيان على ما عرفت الآن بقى ان اختصاص
الوقت بالظهر فى هذا المقام لا يمنع عن جواز الاتيان بمحتملات العصر وانما يمنع عن الاتيان
بالعصر الواقعى فى وقت خاص بالظهر الواقعى وبالجملة فاحتمال التداخل مطلقا قوى فى النظر فتدبر

الرابع ان بعد ما عرفت من لزوم الاحتياط فى المقام فلو امتنع الاحتياط بجميع الجهات
وتمام المحتملات شرعا او عقلا فهل يجب الاحتياط فى الجهات المقدورة او ينقلب الشبهة
تخييرية فلا يجب بل يأخذ بالبرائة وتحقيق المقام يقتضى بسطا فى الكلام فنقول اما ان
يكون المانع عقليا كان يكون المكلف غير قادر للاتيان بالجميع او يكون المانع شرعيا
وعلى التقديرين اما ان يكون المانع يمنع عن الاتيان بجهة خاصة معينة او عن جهة ما منها
مرددة بين الكل وعلى التقادير اما ان يكون الامتناع طاريا بعد ان كان الاتيان ممكنا
فى الجميع او يمتنع الاحتياط الكلى من اول الامر فهذه صور ثمانية وحيث ان لا عبرة عندنا
بالاستصحاب فى مثال المقام اما لمنع موضوعه او لعدم جريانه واشباهه فى الاحكام العقلية
فلا فرق بين ان يكون الامتناع طاريا او ثابتا من اول الامر لظهور ان انقسام المذكور
انما يثمر من حيث استصحاب الوجوب السابق على طريان الامتناع فيسقط التقسيم الاخير فيبقى
الصور اربعة مثال ذلك ايجاب الصلوة بالقبلة الواقعية بعد اشتباهها فان مقتضى
الاحتياط والاتيان بكل من المحتملات هو الصلوة على كل نقطة من الدائرة التى يكون المكلف
مركزها الا انه لا يمكن الاحتياط على الوجه المذكور عقلا ثم شرعا باسقاط الشارع بعض

المحتملات واقتصار الجهات فى الاربع وقد يناقش فى المثال المذكور باحتمال ان يكون
القبلة للجاهل الشاك هو بين المغرب والمشرق مطلقا على وجه فاى جهة منه وقعت صحت
لوقوع الصلوة على القبلة الواقعية فلا اسقاط ولذا جوز بعضهم الصلوة فى جهات ثلثة
على اضلاع مثلث مفروض عنده فانه على كل وجه اتفق لا يخرج من ان يكون احد اضلاعه فى ما
من بين المغرب والمشرق كما لا يخفى فيقع الصلوة على القبلة الواقعية من غير اسقاط لبعض الافراد
والمحتملات وقد يمثل بالاحتياط الكلى فى القصر عند انسداد باب العلم وفيه ايضا تامل وقد
يمثل بالصلوة الفائتة المشتبهة بالخمس فان الشارع قد اسقط بعض المحتملات وكيف كان فلو
كان المانع عقليا وكان الممنوع منه فردا بعينها كما اذا امر المولى باكرام زيد المردد فى اشخاص
معلومة لا يمكن عقلا اكرام واحد معلوم منهم فالظاهر ان الحكم هو البرائة لرجوع الشك
الى الشك فى التكليف فان بعد اسقاط واحد منهم يحتمل ان يكون هو الواقع فلا تكليف
لعدم القدرة عليه ويحتمل ان يكون هو غيره فيبقى التكليف بحاله فبالحقيقة الشك انما هو
فى اصل التكليف وقد عرفت فيما تقدم حكومة البرائة فى مقام الشك فى التكليف سواء كانت الشبهة
بدوية من اصلها او راجعة اليها كما فيما نحن فيه وذلك ثم ولو كان المانع عقليا لكن فى فرد
لا بعينها فلا تكليف فيه ايضا اذ لا دليل على الاحتياط ولزوم الاتيان بجميع المحتملات سوى
دليل الواقع والعلم بتعلق التكليف الحقيقى الواقعى على الموضوع الواقعى ولذلك قلنا بوجوب
سائر وجوه الادلة من لزوم دفع الضرر ووجوب مقدمة الواجب وقاعدة الاشتغال ونحوها
اليه ويمتنع تعلق الخطاب والتكليف بالمكلف فى الواقع فيما لا يمكن للمكلف قصد الفعل على العنوان

الذي قد اريد به فان من شروط التكليف تمكن المكلف من قصد الامتثال وارادة عنوان
المأمور به على وجه يستند الى اختياره من حيث انه مأمور به وفيما لو كان الممتنع جهة
لا بعينها لا يمكن قصد عنوان الفعل والامتثال به لعدم العلم به لا تفصيلا ولا اجمالا
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الواقع فيما لو اشتبه بعدة افراد امتنع فرد منها لا بعينها
لا يعلم المكلف وقوعه في مقدوره لاختلاف وجوه مقدوراته لاختلاف اختياراته فمرة
يختار الافراد التي لا يقع فيها الواقع واخرى يختار ما يقع فيها فالواقع لو حصل فهو انما يحصل
من الاتفاق فيكون خارجا عن تحت القدرة فلا يكون متعلقا للامر فانه على ما قرر في سابقه
بتبعية الاحكام للحسن والقبح وهما من صفات العناوين اللاحقة لذوات الافعال الاختيا[رية]
والفعل بعنوان انه مأمور به لا يصير اختياريا الا بعد العلم به وقصده اما تفصيلا او اجمالا
وحيث لا علم فلا اختيار فلا تكليف وذلك ظاهر ولذلك قد حكموا بعدم بطلان الصوم فيما
لو اكل الصائم ناسيا مع كون الاكل شيئا عامدا فيه وقاصدا له فان وقوع ذات الفعل
ولو بعنوان غير ما هو المعتبر في عنوان الحكم لا يكفي في صدق العنوان الذي هو المناط في ثبوت
الحكم فالاكل بعنوان انه مفطر لو وقع من المكلف بان يعلم به ويقصده مبطل للصوم وموجب
للقضاء مثلا بخلاف سائر وجوه الاكل وذلك ظاهر والحاصل ان التكليف في الصورة المفروضة
منتف لانتفاء شرطه وهو تمكن المكلف من الامتثال وليس هذا من اصل البراءة في شيء اذ
اصالة البراءة تنفي تنجز التكليف مع امكان اصل التكليف في الواقع شأنا كما في الصورة الاولى
بخلاف المقام فان قضية عدم امكان الامتثال عدم التكليف في الواقع كما في غير البالغ

والعاجز

والعاجز فان قلت لا فرق بين الصورتين في عدم امكان قصد الامتثال للمكلف كما عرفت
في وجه الاستدلال بالبراءة فان التكليف بما لا يطاق على ما استدل به البعض مما لا وجه له
الا من حيث عدم امكان قصد الامتثال للمكلف فعلى هذا فلا بد اما من القول بالمنع في الصورة
الاولى ايضا مما يمكن به التكليف لاشتراطه بامكان قصد الامتثال بل وفي مطلق موارد
البراءة واما القول بجريان البراءة في الصورة المفروضة ايضا فلا وجه لتغيير الاسلوب في
الاستدلال قلت فرق تام بين المقامين والموردين فان الشك في الاول انما هو في التكليف
بعد امكان توجيه الخطاب ولو شأنا على تقدير لو لم يكن الفرد الممتنع هو الواقع فان العلم و
ان كان من شروط التكليف الا انه بعد عدمه لا يتغير عنوان التكليف لما تقرر من ان العلم والجهل
ليسا من الوجوه المغيرة للاحكام بخلاف سائر شرائط التكليف كالعجز والقدرة والبلوغ
والصباوة فان الموضوع فيها مختلف كما لا يخفى وفي الثاني يمتنع تعلق التكليف الواقعي لامتناع
شرطه وهو القصد الى الفعل المأمور به على وجه يكون الداعي هو الامر وهذا وان كان موجودا
في الاول ايضا الا انه انما امتنع بواسطة الجهل بالتكليف وفي المقام امتنع التكليف لامتناع
القصد فعدم امكان القصد في الاول متفرع على عدم العلم بالتكليف وعدم التكليف في الثاني
متفرع على امتناع القصد والفرق تام بين المقامين ومحصل الفرق ان الصورة الاولى
مع عدم العلم بوجود المكلف به في مقدوراته يصح التكليف على تقدير وجوده فيها شأنا
الا ان عدم العلم به عذر في مقام الظاهر والصورة الثانية مع العلم بوجود المكلف به في
الاحتمالات التي احدها غير مقدور للمكلف لا يصح التكليف لتردده بين الواقع وعدمه

فالجهات الممكنة لا يعلم بامكانها ومقدوريتها الا بعد وقوعها وصدورها منه وبعد
الوقوع لو حصل الواقع فلم يكن المكلف مختارا في صدوره ربما عنوان الفعل والامتثال
فتدبر في المقام كي لا تشتبه عليك المرام هذا وقد يقال ان التكليف الواقعي المتعلق با
الموضوع الواقعي وان امتنع تعلقه بالمكلف في حال عدم العلم بقدرته للمكلف به الا انه
يمكن استفادة مطلوبية الفعل ومحبوبيته في نفسه وان لم يكن الطلب متعلقا به من وجوه
خارجة كقوله الميسور لا يسقط بالمعسور وامثال ذلك من الامور التي يمكن استفادة
امثال ذلك منه كما لا يخفى على المتدبر في فنون الاستنباطات من وجوه الادلة وقد يقال
ايضا ان دليل الواقع وان كان لا يمكن تعلقه بالفعل في هذه الحالة الا انه ليس الا من جهة
قصور في الطلب بحيث لا يصح تعلقه بمطلوب غير معلوم والا فالفعل مشتمل على صفة المحبوبية
وان لم يمكن طلبه ولذلك تراهم يحكمون باستحباب صلوة الظهر بخصوصه مثلا على الصبي
حيث ان الامر به يكشف عن وجود المصلحة الكامنة في الطبيعة المطلقة على ما هو الموضوع
له اللفظ في المادة الا ان الطلب من الصبي مما يمنع منه المانع ولو شرعا ولا فرق في ذلك
بين ان يكون المانع من تعلق الطلب شرعيا كما في الصبي او عقليا كما فيما نحن بصدده
وهذا طريق واسع في استنباط المطالب من الالفاظ الدالة على الطلب فان قصر الطلب عن
تمام المقصود كما نبهنا عليه في عدة مقامات وستطلع فيما سيأتي ان شاء الله على نظائر المقام وهذا
كله فيما اذا كان المانع من الاتيان بجميع الافراد عقليا بقسميه من المنع من جهة معينة او غيرها
واما فيما لو كان المانع شرعيا سواء كان الممنوع منه فردا معلوما معينا او غير معين فيقع

على وجوه

على وجوه فتارة يكون حكم الشارع كاشفا عن ان الواقع في غيره ولا اشكال فيه لكونه دليلا
اجتهاديا مشخصا لموضوع الامر في محله واخرى بحكم الشارع بحرمة الجهة الممنوعة فان كان
في غير الفرد المحرم العلم الاجمالي باقيا فلا حكمه من لزوم امتثاله كما في غيره ايضا من الموانع العقلية
وذلك مثل ان الشارع قد نهى عن القياس وحرم العمل به مع ان الاحتياط الكلي على تقدير
الانسداد قاض بالعمل بالمظنونات وسائر السلاسل حتى فان بعد المنع عن القياس لا يرتفع
العلم الاجمالي من بين سائر السلاسل مظنونا ومشكوكا وموهوما فيجب الاحتياط لوجود المقتضي
وعدم المانع وان لم يكن في الجهات الباقية والمحتملات الغير الممنوع منها علم اجمالي على وجه
يتردد التكليف بين ان يكون متعلقا في الواقع بالفرد المحرم او بغيره فهو كالمانع العقلي
بقسميه ولا كلام فيه وانما الكلام فيما اذا اسقط الشارع بعض المحتملات المحصلة في نفس
الاسقاط على وجه يحتمل ان يكون الواقع فيما اسقطه معينا او جوز ترك البعض ولو بسبب الاختيار
مع عدم العلم الاجمالي في المحتملات الباقية في الصورتين فانه يحتمل ان يكون كالمانع العقلي
الا ان التحقيق خلافه نظرا الى ان الشارع انما جعل امتثال الواقع فيه كما في جميع الطرق الظنية
اجتهادية وتعبدية فكان الشارع اكتفى عن الواقع فيما لم يصادفه المكلف في الافراد الباقية
بالاطاعة فيها فالباقي واقع جعلي كالبدل لكن لا على وجه يكون المصلحة فيه في قبال مصلحة
الواقع ولا على وجه التقييد كما زعمه البعض بل على وجه يكون جعل الطريق من متممات
مصلحة الواقع فهو لطف اخر منه تعالى ولا يحتمله فلا اشكال فان الواجب على هذا التقدير الاتيان
بالجهات الباقية والافراد المحتملة وانما الاشكال في كيفية جعل الباقي بدلا عن الواقع مع

مع امكان تحصيل الواقع وهذا اشكال سار في غير المقام من الطرق المجعولة في مقام الظاهر
كاليد والاستصحاب والبيّنة فانه مع امكان الرجوع الى فتوى المجتهد واخذها منه يصحّ الاخذ
من العادل ومع امكان الطهارة الواقعية يصحّ الاكتفاء بالطهارة الاستصحابية ولقد نبّهنا
على دفعه فيما تقدّم في مباحث الظنّ في دفع مقالة المانع من التعبّد بخبر الواحد فعليك بالتأمّل
التامّ كي تهتدي بالمرام فانّه من مزالّ الاقدام والفرق بين ما كان المانع عقليا وبين ما كان
شرعيا ظاهر لعدم حكومة العقل بجعل الباقي بدلا بخلاف الشرع فانّ المستفاد من وجوب الواقع
لدليله وحكم الشارع بسقوط البعض مع تنجّز التكليف المستفاد من دليل الواقع هو الاكتفاء بالاتيان
بالباقي لئلا يلزم التناقض بين حكم العقل بوجوب الامتثال للامر المتنجّز في حقّنا كقوله لابن مالكم
فولّوا وجوهكم شطر المسجد الحرام وحكم الشرع بسقوط البعض ولاحتمال عدم التنجّز للجهل بالتكليف
رأسا كما عرفت هذا تمام الكلام في الشبهة الوجوبية الموضوعية فيما كان الشكّ في المكلّف
لو كان اطراف الشبهة متباينة واما الكلام فيما لو كانت اطرافها الاقلّ والاكثر فان كان الاقلّ
استقلاليا بيّن كما لو علمنا بفوات عدّة من الصلوات وشككنا في ان الفائت منها هو الاقلّ
او الاكثر فقضية عموم اخبار الباب هو التعويل على البراءة لانّ الاقلّ متيقّن تفصيلا والزائد
عليه مشكوك كذلك فيرجع الشكّ الى نفي التكليف كما في جميع موارد البراءة الا انّ المعهود من
اصحابنا الفقهاء هو الحكم بوجوب الاتيان بما به يحصل العلم بفراغ الذمّة وخصوص المسألة
وكذلك صاحب الحدائق بان القاعدة تقتضي بخلافه ثم انه لا فرق في ذلك بين ان يكون الاكثر والاقلّ
من طرفي الشبهة ممّا يمكن احصاؤه عرفا وعادة وبين ما لا يمكن وحكمهم بوجوب تحصيل العلم بالفراغ

فتو

انما هو في الثاني دون الاول ولعله مستفاد من فحوى الاخبار الدالة على ذلك في النوافل بعد
اعتضادها بفتوى المشهور وان كان الاحتياط كما افاده وصوم بين هلال رجب وشعبان وشكّ
في يوم انه هل من رجب او لا فقضية الاشتغال تحصيل البراءة التي لا يعلم الا بالاحتياط وان
قطع النظر عن الاصول الموضوعية التي تجري في المقام كاصالة عدم دخول شعبان وعدم
خروج رجب نظرا الى احتمال عدم التعويل عليها في الوقت وغيره من الموجودات المتدرّجة بالجملة
فالقاعدة في مثل المقام تقضي بالاشتغال وان لم نقل به في غير المقام في الشبهة الحكمية على ما
ستعرف تفصيل الكلام فيها فيما سيأتي ان شاء الله **اصل** في الشبهة الموضوعية التحريمية
فتارة فيما اذا كان الشكّ بين الاقلّ والاكثر كما اذا حرم على نفسه الصوم بين الهلالين وشكّ
في حرمة الزائد فالبراءة محكمة لرجوع الشكّ في الزائد الى الشكّ في التكليف كذا افيد ولعلّ التفصيل
بين الارتباطي والاستقلالي في محلّه فتدبّر واخرى فيما اذا كانا متباينين وهذه الصورة
هي المسمّاة عندهم بالشبهة المحصورة والامثلة كثيرة فوق حدّ الاحصاء لكن اذا كان اطراف
محصورة على ما ستعرف تفصيل الكلام في تحديدها وتحديد ما يقابلها وينبغي ان يعلم
انّ صورة الامتزاج كما اذا اختلط الماء المباح بالحرام مثلا خارجة عن النزاع فانه لم يذهب
وهم الى عدم تحريمه وجواز التصرف فيه كما لا يخفى وانما الكلام في غير صورة المزج وتحقيق المقام
في موردين المورد الاول هل يجوز المخالفة القطعية بارتكاب الجميع اولا يجوز وجهان والحقّ
هو الثاني لوجوه الاول ظهور الاجماع من العلماء في عدّة موارد من كتاب الاطعمة والاشربة وغيره
على ما لا يخفى على المتدرّب في كلماتهم المتتبّع فيها بل لم نجد مصرّحا بجواز المخالفة القطعية الا

عدى ما يظهر من العلامة المجلسي على ما حكاه المحقق القمي الا انه غير صريح في الدعوى
بل ربما يمكن الاستظهار منه بانه انما جرى في تقريب الدليل واما الفتوى كما هو الاصل في استحقاق
الاحتجاج فلا دلالة في كلامه عليها الثاني الادلة الدالة على وجوب الموافقة القطعية كما ستقف
عليه تفاصيلها فان وجوب الموافقة انما هو بعد احراز عدم المخالفة فالدليل عليها دليل عليه
بالاولوية الثالث ما ذكره بعض الاجلّة من ان فتح هذا الباب يؤدّي الى رفع العصمة عن الاموال
والفروج والدماء لانّ الاختلاط بين الحلال والحرام حاصل وبعد الاشتباه ارتكابهم جائز
لجواز المخالفة القطعية فيجوز لجماعة اجتمعوا على رغيف مغصوب اذا وضعوا فيهما رغيفا
وفيما لو صادفوا امرأة واشتبه على كلّ واحد منهم كونها زوجة او اجنبية ان يحلّ لهم وطيها
على التعاقب مع تخلّل العدّة ان كانت من ذوات العدّة والا فبدونها وفيما لو صادف جماعة
من المسلمين فيهم رجل مباح الدم ان يجوز لكلّ واحد ان يباشر قتل واحد منهم بل وكذا الحال
فيما لو اراد وطء الاجنبية او قتل المسلم او اكل مال الغير او شرب الخمر باحداث الاشتباه بين الحلال
والحرام ويكون العلاج الكلّي الى ان يصادف الحرام الواقعي وفيه انه ان اريد ان عدم جواز
المخالفة القطعية يوجب ذلك ولو مع قطع النظر عن العادة الوقوع في الحرام كما يشعر عليه
اوّل كلامه فغير سديد لجواز اختلاف الاحكام باختلاف الموضوعات كما يرشد اليه جواز استعمال
الحيل الشرعية في الاحكام الفرعية وغيرها فان القائل بجواز المخالفة لا بدّ له من تصرّف
على وجه يلازم اختلاف الموضوع الا ان يقال ان المستفاد من مذاق الشرع عدم جواز استعمال
تلك الحيل في تلك الموارد وعلى تقديره فلا كلام فيه لخروجه عن محلّ الكلام فان الكلام في

محض

محض من جهة اقتضاء القاعدة دون غيرها وان اريد ان ارتكاب الشبهة سواء كانت
ممّا يستند الى اختيار المكلّف اولا من حيث ايصاله الى الحرام الواقعي بحيث يكون ارتكاب كلّ
واحد من الشبهات مقدّمة للوصول الى الحرام كما في صورة الامتثال يوجب ذلك
فغير مفيد لاستقلال العقل بحرمة الارتكاب على هذا الوجه فانه من اعظم اقسام التجرّي
واعلاها كما لا يخفى ولا يلتزم القائل بجواز المخالفة القطعية بذلك على الوجه المذكور على
ما هو ظاهر لا سترة عليه بل وفساد ذلك ثم فيما لو ارتكب احد اطراف الشبهة في الغير المحصورة
ايضا فكيف بالمحصورة مع المخالفة القطعية ويمكن الاستدلال للقائل بجواز المخالفة بوجهين
احدهما الاصل وتقريره انه لا شكّ في جريان البراءة في الشبهة الحكمية البدوية فان الحكم
فيها هو الاخذ بالبراءة على ما مرّ كما لا شكّ في لزوم الاحتياط فيما تنجّز التكليف فان الحكم الشرعي
فيه الاحتياط ففيما شكّ في لزوم الاحتياط كما في غير الشبهات البدوية وعدمه كما فيها
يرجع الشكّ الى نفس التكليف في الاحتياط وعدمه والاصل البراءة من الاحتياط ووجوبه
وهذا لا ينافي كون الكلام في الشبهة الموضوعية التي لا يؤول الامر فيها الى الاشتباه في الحكم
اذ المقصود اثبات حكمها وفيما لو اشتبه حكم الموضوع شرعا يصير الشكّ شكّا حكميا وان كان
موضوع هذا الحكم المشتبه هو الموضوع المشتبه وذلك ثم الا انه لا يتمّ الا بعد التصرّف
في الادلة الواقعية والالتزام بقيامها بما لها يستقلّ العقل بوجوب الامتثال بالاحتياط و
ذلك التصرّف امّا بالقول بوضع الالفاظ للمعاني المعلومة او بانصرافها اليها مع وضعها
كان في حيّز الطلب والتكليف عقلا او عرفا الثاني الاخبار الدالة على جواز الارتكاب في

في الشبهات الموضوعية عموما تارة وخصوصا اخرى كقوله كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه
بعينه والاخبار الواردة في هذا المضمار وعلى ما ادعاه البعض فوق حد الاستفاضة والجواب
اما عن الاول فبان التصرف في الادلة الواقعية يقع على وجوه احدها ان يقال ان الحكم بوجوب
الاجتناب عن الخمر الواقعي انما هو معنية بصورة العلم بنفس الحكم على وجه لا مدخل للتقييد
في موضوع الحكم ولا في حال من حالات المكلف ومن الظاهر فساده ضرورة توقف العلم بالحكم على الحكم
السابق منه لتعلقه به فلو كان له مدخل في تحققه لكان دورا صريحا فلا يعقل اعتبار العلم
في نفس الحكم الثاني ان يقال ان موضوع الحكم مقيد بالعلم بمعنى ان الخمر المعلوم هو ما يجب الاجتناب عنه
وانما يجب اذا كان معلوما فحيث لم يكن معلوما فلا يكون حراما الثالث ان المجهول لا يتوجه
اليه الخطاب مطلقا في جميع حالاته بل المكلف العالم يجب عليه الاجتناب ولا وجه للكل اما الاول
فقد عرفت واما الثاني فلان دعوى وضع الالفاظ للمعاني المعلومة على ان يكون العلم شطرا
في الموضوع له سخيفة جدا لا يكاد يلتزم بها العاقل ودعوى تبادر المعلومات منها وهم في
خلط الاشتباه العلم المرآتي بالعلم الموضوعي عنده اذ المعنى لا يتبادر الا ان يكون معلوما
حاضرا عند العالم على وجه يكون العلم مرآة للواقع ولا دخل في هذا العلم في معنى اللفظ ودعوى
الانصراف الى المعلومات وان لم يكن في حيز الطلب والتكليف مبنية على الخلط المتقدم بالوهم
المذكور واما دعوى الانصراف في حيز التكاليف فان كانت القرينة المقتضية لذلك نقلية
فعهدتها على مدعيها اذ لم نجد الى الان في الادلة النقلية ما يقتضي بذلك وان كانت عقلية
فنحن كلما راجعنا وجداننا مرة بعد اولى وجهدنا الى عقولنا كرة بعد اخرى لا نجد فيها

ما يقتضي التصرف في مدلول الخطاب بل غاية ما هنالك ان العقل يحكم بان المكلف في تكليفه
لا بد له من حامل على التكليف والطلب وقبل علم المكلف بالخطاب لا حامل له وليس العقل
ما يقضي باعتبار العلم في معنى اللفظ فان الخطاب وارادة المولى وكراهته التي يعبر عنها تارة بالطلب
واخرى بالامر والنهي متساوية النسبة الى العالم والجاهل فان ما للطالب دخل فيه قد تم وبقي بعد
العلم من الطالب والمولى طلب اخر وارادة اخرى وان لم يكن المكلف عند الجهل بالخطاب معاقبا
من حيث ان معنى التكليف هو الحمل على الكلفة وفيما لو كان ذلك لا يتحمل بطلب قولا وغيره مع عدم
العلم بالحامل لا حامل له على الفعل ولا يحمله فنحن لا نضايق من القول بعدم ترتب العقاب
على المكلف في الشبهة التكليفية البدوية من حيث عدم علمه بنفس التكليف بل هو كذلك كما عرفت
الا انه ليس باعتبار التصرف في الادلة الواقعية على ان ذلك لو تم لما صح التمسك بالاصالة
اذ المعهود منهم في الاستدلال به انما هو في الاحكام الظاهرية وبعد التصرف في الادلة
الواقعية وان كان التصرف عقلا بتخصيص ونحوه لم يكن ذلك من الاحكام الظاهرية في شيء
لعدم ترتب احد الحكمين على الاخر لاختلاف موضوعيهما اصلا فافهم جيدا وبالجملة ان الادلة
الواقعية الدالة على لزوم الاجتناب عن الخمر والنجس شاملة للمقام والامتثال ممكن والعقل
حاكم بلزوم تحصيل البراءة ولا مانع منه بعد العلم بالتكليف ووقوع المكلف به في الشبهة المحصورة
فالمقتضي للامتثال وهو العلم بتعلق التكليف الواقعي بالخمر الواقعي الموجود بين الانائات
المشتبهة موجود والمانع مفقود والعقل حاكم بلزوم الامتثال فلا مناص منه كما افاده
قدس سره فان قلت ان التمسك بالاصل المذكور محل نظر فان الاصل فيها اذا شك في البراءة

والاحتياط عند التحقيق فيما لو كان الاحتياط حكما عقليا هو الاحتياط فالاصل في المسألة
الاصولية ايضا هو الاحتياط وستعرف ذلك فيما سيأتي انشاء الله واما الثالث فلانك قد
عرفت شمول الخطاب للعالم والجاهل ولا قرينة على التقييد لا عرفا ولا عقلا لعين ما
من عدم اعتبار العلم في معاني الالفاظ وضعا ولا يقضي بذلك العقل وانما هو قاضي بعدم
العقاب في صورة الجهل والعلم في المقام موجود اجمالا ونحن لا نجد قبحا في العقول ان
يعاقب المولى عبده العالم بوقوع المنهي عنه في اشياء محصورة مرددة مع ارتكابه لها واما
عن الثاني فبان هذه الاخبار لا دخل لها بالمقام لعدم امكان المعارضة بين حكمي العقل
والشرع وتحقيق ذلك ان المساق من هذه الاخبار بيان الاحكام الظاهرية في صورة الاشتباه
كما يلوح ذلك بعد ملاحظة تقييد الحكم فيها بغاية حصول العلم ولعله لا يكون ذلك محلا
للتأمل والانكار وقد عرفت ان العقل بعد ملاحظة شمول الخطاب الواقعي للمقام ليس له
حالة منتظرة للحكم بلزوم الامتثال الا ان يرتفع موضوع التكليف بارتفاع احد اركانه من
نسخ او تقييد ما دل عليه بفرد دون اخر او تخصيصه ونحو ذلك وموت المكلف وامثاله
والمفروض وجود ساير الاركان سوى ما يحتمل من التقييد او التخصيص بملاحظة هذه الاخبار
وهو غير معقول اذ لا يعقل تصرف ما هو في بيان الحكم الظاهري في الادلة الواقعية
الدال على لزوم الاجتناب عن الخمر الواقعي الموجود في الانائين موجود في محله من غير
ان يتطرق فيه شائبة تخصيص بصورة عدم الاشتباه ووجود العلم التفصيلي والعلم بالتكليف
ولوجود المكلف به حاصل فيحكم العقل بوجوب الامتثال والخروج عن ربقة التكليف

فلا مناص منه وح اما ان يؤخذ بهذه الاخبار او بادلة الواقع لا سبيل الى الاول لاستلزامه
ترك ادلة الواقع من غير وجه شرعي لعدم امكان تصور التقييد فيها بالنسبة اليها لاختلاف
موضوعيهما بترتب احدهما على الاخر وليست هذه الاخبار بالفاظها متعرضة لبيان تلك
الادلة الواقعية حتى يقال بالحكومة ايضا فتعين الاخذ بالادلة الواقعية ومقتضية ذلك
هو الاحتياط ووجوب الاجتناب عن المشتبهات وعلى تقدير التسليم فلا يقول به القائل بجواز
المخالفة القطعية اذ بعد التصرف والتقييد يصير الحكم بجواز ارتكاب طرفي الشبهة حكما
واقعيا ومقصوده اثبات الحلية الظاهرية تعويلا على هذه الاخبار فلا وجه للقول
بتقييد هذه الاخبار للادلة الواقعية كما لا وجه للاخذ بهذه الاخبار في قبال حكم العقل
بعد شمول الخطاب للمقام بالامتثال وحصول العلم كما في صورة العلم التفصيلي فلا بد
من القول بان هذه الاخبار محمولة على الشبهة البدوية الحكمية او الموضوعية
اذ هنالك لا علم بالتكليف فلا يحكم العقل بلزوم الامتثال فيصح من الشارع العفو وعدم
العقاب واثبات الاباحة الظاهرية عند عدم العلم بالتكليف والحاصل ان هذه
الاخبار بحكم العقل القاطع محمولة على الشبهات البدوية كما عرفت فان قلت لا شك
ان الاحكام الشرعية باسرها سواء كانت اقتضائية او تخييرية لا تتعلق الا على عنوانات
اختيارية مقصودة للمكلف فانها هي مناط الحسن والقبح اللذين عليهما يدور رحى
الاحكام الشرعية من غير فرق في ذلك بين الوجوب والحرمة فكما ان الوجوب لا يتعلق
الا على عنوان مقصود له فكذا التحريم على وجه يكون صدور الفعل من المكلف على عنوانه

مستندا الى اختيار المكلف ولا يكفي في ذلك صدوره على وجه الاختيار بعنوان اخر غير عنوان
المحرم فعلى هذا لو علم المكلف بحرمة الاناء المخصوص وارتكبه حرم قطعا لعدم انفكاكه
من القصد اليه بعد العلم به وان لم يكن الداعي الى الفعل هو العنوان المحرم واما اذا لم يعلم
بحرمة الاناء المخصوص تفصيلا ففيما لم يكن الداعي الى الفعل هو العنوان المحرم والوصول
اليه فلا تحريم فيه بل يجوز ارتكابه لان العنوان المحرم بعد عدم العلم به غير مقصود للفاعل
فلو صادف الخمر الحقيقي فقد وقع منه شرب الخمر اتفاقا ولا يتصف الفعل الاتفاقي الخارج
عن مقدورية المكلف من حيث هو اتفاقي بالحسن والقبح باتفاق من القائلين بالتحسين
والتقبيح العقليين فلا يتعلق به الحكم الشرعي وهو التحريم فيجوز ارتكابه وهكذا الى واحد
من الافراد المشتبهة فيجوز المخالفة القطعية قلت لا خفاء في ان المطلوب بالامر هو نفس
الفعل وفي النهي هو ترك الفعل وعدم ايجاده فالمكلف به في الاول هو الفعل وفي الثاني الترك
ولا بد ان يكون المكلف به مقدورا للمكلف اختياريا مقصودا له ففي الامر لا بد ان يكون
الفعل اختياريا وفي النهي لا بد ان يكون الترك اختياريا بمعنى ان يكون ترك شرب الخمر
مقصودا في النهي وفعل الصلوة مقصودا في الامر فالقصد قيد للترك لا للمتروك فالمقصود
للمكلف لا بد ان يكون هو الترك وترك شرب الخمر اذا كان مقصودا لا يتحقق الا بترك جميع الافراد
المحتملة والا لم يكن قاصدا للترك والمفروض اعتبار تعلق القصد به وبالجملة متعلق التكليف
لا بد ان يكون فعلا اختياريا مقصودا للمكلف والتكليف تارة هو الامر واخرى هو النهي ففي الاول
لا بد ان يكون المكلف قاصدا للفعل وفي الثاني لا بد ان يكون قاصدا للترك حتى يحصل الامتثال

واذا كان المكلف قاصدا لا بد له من عدم الارتكاب والا لم يكن قاصدا للترك وهو خلف
فان قلت ان المستفاد من الاخبار الدالة على رفع الحكم عند الاشتباه هو ان المحرم ارتكاب
الحرام قصدا وعمدا اليه فلا يجب الاجتناب عن الخمر المردد عند عدم القصد الى عنوانه قلت
ان من المعلوم ان هذه الاخبار لا دلالة فيها على هذه الدعوى لعدم المنافاة بين ان
يكون حكم الشيء من حيث الاشتباه شيئا ولكن بعد اجتماعه مع عنوان اخر كان يكون مقدمة
لواجب شيئا اخر كما في المقام فان الخمر المردد بعنوان الشبهة حكمه عدم وجوب الاجتناب وذلك
لا ينافي ان يكون الموضوع المشتبه واجب الاجتناب اذا كان مقدمة للوصول الى الحرام وكان
تركه مقدمة للعلم بحصول الامتثال للخطاب الدال على لزوم اجتنابه على انا لنا ان نقول بالفرق
بين الاوامر والنواهي ففي الاول لا بد ان يكون الفعل مقصودا بخلاف الثاني فان المطلوب
منه انما هو مجرد عدم وقوع المنهي عنه وان لم يكن مقصودا واما عدم تعلق التكليف بفعل
غير مقصود فانما هو بواسطة قصور فيه والا فالمقصود قد يكون اعم

المورد الثاني

في انه هل يجب الموافقة القطعية بعد ما عرفت من حرمة المخالفة القطعية اولا والكلام في
هذا المورد وان كان ظاهرا بعد حرمة المخالفة القطعية فان التحقيق ان القول بحرمة المخالفة
القطعية في المورد الاول يلازم القول بوجوب الموافقة القطعية فانها معلولة لعلة واحدة
الا انه لا باس بتجديد المقال لتوضيح الحال فان المسئلة مما يعسر على بعض الافهام الوصول الى
حقيقتها فنقول الحق كما عليه جمهور المحققين وجوب الموافقة لان المفروض في المقام الاول
عدم التصرف في الادلة الواقعية وبقائها بحالها من غير احتمال تطرق من التخصيص والتقييد

ارتكاب الكل او البعض معينا او غير معين فعلى الاول لا وجه للتخصيص بالبعض وعلى الثاني
فهو ترجيح بلا مرجح وعلى الثالث لا دلالة فيها عليه لان الافراد الانتزاعية الاعتبارية
ليست داخلة في العام والفرد الغير المعين كما هو مفاد احدهما فرد اعتباري انتزاعي
وذلك نظير ما ستطلع عليه في مبحث التعارض حيث زعم بعضهم ان احد الخبرين لا بعينه
مندرج في الادلة الدالة على حجية الخبر بعد زعمه لعدم شمولها لهما ولا لاحدهما معينا لاجل
التعارض ولزوم الترجيح بلا مرجح فان من الظاهر ان بعد ما قد اعترف بعدم شمولها
للخبرين ولواحد معين منهما لا وجه للشمول على هذا الوجه لان احدهما ليس الا فردا انتزاعيا
ولا مدخل للعام فيه فلذا سلمنا فان قلت ان قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال
حتى تعرف الحرام منه بعينه يدل على ان الشارع لم يرد الامتثال في صورة الاشتباه على
وجه يتم الصورة المفروضة مع وجود العلم الاجمالي فبالحقيقة يرجع التعارض الى الحكومة
كما في اخبار الفرد وادلة العسر ونحو ذلك فانها حاكمة على سائر الشرعيات وضعياتها ووضعها
وتكليفياتها فقوله اجتنب عن الخمر مقتضى اطلاقه وشموله للعالم والجاهل سواء سواء كان
علمه تفصيليا او اجماليا بعد العلم به ووجود المكلف به وهذا امر ظاهر الا ان الخبر المذكور
يدل على ان الشارع حيث المطلوب بهذا الامر عما لو حصل للمكلف علم تفصيلي بالمكلف به
وبالتكليف كما ان مقتضى قوله سل شموله لصورة يلزم فيها العسر وغيرها وقوله ما جعل
الله عليكم في الدين من حرج ان المطلوب بقوله صل بان المراد والمطلوب هو ما اذا
لم يستلزم الصلوة العسر ولا ضير في ذلك فانه باب واسع في الادلة الشرعية لا مجال

ونحوها فيها والمفروض ايضا شمولها للادلة للمكلف حال ارادة ارتكاب البعض فكان
الخطاب يسمع منه وهو تحكم لعدم جواز تناول الخمر وشربه في الواقع وان كان مرددا
بين الانائين فكانه يسمع خطاب الله تبارك وتعالى ايها العبد اجتنب عن هذا الخمر
الموجود في الانائين ولا يتم تحصيل الامتثال الا بترك جميع المحتملات فلا بد من تركه فان
الخطاب العام ينحل الى خطابات خاصة ولا فرق بينهما الا في كون احدهما نصا والاخر ظاهرا
وبعد فرض عدم التخصيص يرتفع احتماله ويساوي الخاص في كونه نصا فالخطاب العام
يرجع الى الخطاب الخاص كما عرفت فالقائل بجواز ارتكاب الاطراف وعدم جواز ارتكاب ما يساوي
الحرام مؤاخذ في كلا جزئي دعواه فانه اما ان يقول بتخصيص قوله اجتنبوا عن الخمر بمعنى
انه يجب الاجتناب على العالم تفصيلا واما ان لا يقول به فعلى الاول فلا وجه للقول بحرمة
ارتكاب ما هو بقدر الحرام لعدم دليل على حرمته ح وعلى الثاني فلا وجه للقول بجواز
ارتكاب البعض للعلم بحاصل التكليف وهو الخطاب الشامل لجميع الاحوال ولجميع الاشخاص
فلا وجه لهذا القول في شعبه واما التمسك بالاخبار في هذا المقام فمما لا وجه له ايضا
اذ لك ان تقول ان المقام مما علم حرمته بالعقل بعد بقاء الخطاب على حاله ولزوم امتثاله
والقول بان الحرمة المعتبرة في الغاية لا بد وان يكون هي الحرمة المجهولة والحرمة المعلومة
ليست هي مدفوع بان العقل يجد كل شيء يكون فيه حلال وحرام مبني على تقريب غير منطبقة
معلومة الحرمة فيه لكونها هي الحرمة المجهولة كما لا يخفى فتدبر ولا ينافيه قوله بعينه لان الخمر
بعينه موجود بين الانائين فتدبر وعلى تقدير الدلالة فما ان يقيد بدلالتها على جواز

لا انكاره قلت ان اريد ان قوله كل شيء حاكم على الادلة الواقعية على وجه يكون مقيدا للواقع
كما في ادلة العسر والحرج بالنسبة الى سائر الشرعيات فواضح سقوطه لان الحلال منه ومن
اشباهه كما هو المستفاد من تقييد الحكم بحصول المعرفة بالحرام بيان الحلية الظاهرية عند
عدم العلم بالحرام الواقعي ولا يعقل تقييد الحلال الواقعي بالعلم بحرمته اذ لو كان هو الحلال في الواقع
فلا حرمة فيه حتى يكون الحلية مقيدة بالعلم بحرمته اللهم الا ان يراد من الحلال الا ما يشتبه
شيء فيه حلال هو الحلال وفيه حرام وهو الحرام وذلك الشيء حلال لك في الواقع حتى تعرف الحرام بعينه
فاستعمل الحرام واريد منه ما يصير حراما في بعض الاوقات كما اذا علم انه حرام الا انه مجاز لا يصار اليه
الا بدليل معدوم على انه لا يكون ح حكما واقعيا لعدم اختلافه موضوعا بالعلم والجهل نعم لبعض
المتاخرين في بعض المقامات كالنجاسة ونحوها كلام يتعرض بادعاء التصويب فيها مع ان ذلك لو تم لما
صح القول بابقاء القدر المحرم وقد عرفت فيما سبق دعوى الاجماع على حرمة المخالفة القطعية
وان اريد ان قوله كل شيء فيه حلال وحرام انما يكون حاكما على الادلة الواقعية لكن لا على وجه
التقييد بل المستفاد منه عدم العقاب على تقدير تناوله لمحصورة الاشتباه فكأن الادلة الواقعية
شاملة للمكلف حال الجهل في الشبهة البدوية ومع ذلك يستفاد من قوله رفع ونحوه رفع العقاب
فكذلك في المقام الادلة الواقعية شاملة لصورة العلم الاجمالي فلا مانع من ان يكون هذا الخبر
واضرابه واردا في مقام بيان عدم ترتب العقاب على ارتكاب المحرم حال الاشتباه فبطلانه غير خفي على
ذي مسكة لان المراد بعدم العقاب ان كان عدم الاستحقاق كما يستفاد من نظيره المقام في الشبهة
البدوية فمنع انتفائه اذ ليس للشارع ان يحكم بعدم الاستحقاق بعد وجود علته التامة في الاستحقاق

من الامور التي لا تتعلق بجعل الشارع فيه بل هو من الاثار العقلية للمخالفة والاطاعة و
نفي الاستحقاق في الشبهة البدوية انما هو لعدم تحقق علته التامة وهو العلم بحامل
التكليف ولذلك كان العقاب قبيحا عقلا ايضا والمفروض في المقام ثبوت التكليف فلا يصح
قياسه بها لوجود الفارق وهو حكم العقل بالاستحقاق فيه لان العلم بحامل التكليف
وهو الخطاب الشامل للعلم التفصيلي والاجمالي علة تامة للامتثال فلا بد بعد تحصيل العلم
بدفع الضرر العقلي وقد مر ان الشرع لا يمكن وروده على خلاف حكم العقل في خصوص الضرر
العقابي كما في امثاله من العناوين المقتضية للحسن والقبح في حد ذاتها على وجه لا يتغير حكمها
بلحوق امر كما في الكذب بالنسبة اليه نعم والشرك واضرابهما نعم فيما لو علم المكلف اجمالا بالتكليف
لا تفصيلا يصح ان يجعل الشارع طريقا للوصول الى الواقع على وجه لو كان هو الواقع فهو والا
كان ساقطا عنه لكن لا على وجه البدلية ليصح القول بالاجزاء فيما لو انكشف الخلاف ولا على وجه
التقييد كما زعمه بعض الاجلة على ما سنفصل الكلام في موضعه في مباحث الظن ولا على وجه لا
يترتب عليه العصيان فيما لو صادف الواقع وتخلف عن الطريق فانه واقع جعلي وفهم هذا المقام
كما ينبغي يحتاج الى لطف قريحة والطافة سليقة فان فيه نوع خفاء وغموض وبالجملة فلا قبح في
ان يجعل الشارع قول العدل طريقا الى الواقع عند اشتباه الخمر بالخل على ما بيناه عليه في نظيرها كما
في الشبهة الوجوبية ولا منافاة بين ادلة الواقع وبين ما به يصل اليه طريقا بل تؤكده لما عرفت
من انها طريق اليه ومفادها الواقع لكن جعلا على وجه يكون امتثال الواقع فيه ولا يكون ساقطا
كما في البدلية فاتضح انه على تقدير جعل الطريق لا تعارض بين ادلة الواقع وبين ما يدل على

طريقية الطرق الظاهرية فلا يصير موردا للمعارضة وان كان المراد بعدم العقاب هو العفو
ولو كان مستحقا ايضا ففيه اولا ان احدا لم يرجح حول هذه المقالة بعد الفحص عن عدم دلالة
الرواية عليه وثانيا ان المقصود حقيقة هو اثبات استحقاق المرتكب للشبهة المحصورة
وما علينا بيان فعلية العقاب فانه بيده يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلعل العفو مستند الى
رحمته الواسعة وقد مر ان الاستناد الى الرواية واشباهها في الحكم بالاباحة وعلى تقدير تسليم
مما لا يجدي للقائل بعدم وجوب الموافقة القطعية لعدم دلالتها على جواز ارتكاب احدها
كما هو المقصود في المقام اذ بعد عدم اعتبار الفرد المعين لا يستلزمهما الترجيح بلا مرجح وعدم
ملاحظة المجموع نظرا الى عدم الفرض لا يعقل دخول الفرد الانتزاعي واعتباره في الدال
على الاباحة لخروج منشأ الانتزاع عنه كما لا يخفى بل لنا ان نقول ان هذه قاعدة سارية في
غير المقام ايضا هي انه كلما خرج عن العام بعض افراده الشخصية لا وجه للقول بان الامر المنتزع منهما
داخل فيما لو شك في ان الخارج هو خصوص هذا او غيره ومن هنا قلنا بسقوط الاستصحابين
وسائر الاصول المتعارضة عند التعارض لخروج احدهما قطعا عن الدليل الدال على حجية
الاصول ولا معين لاحدهما بالخصوص فلا يكون احدهما سببا والفرد الغير المعين ايضا فرد انتزاعي
وبعد خروج منشأ الانتزاع لا وجه للقول بدخوله فيه فلا بد من التساقط نعم يستثنى من
ذلك ما لو علمنا بطلوب المتعارضين واشتمالهما على مصلحة الحكم حتى عند التعارض كما في تزاحم
الحقوق كانقاذ غريقين واطفاء حريقين ولتحقيق المقام محل اخر عسى ان يوم ان القائل بعدم
جواز المخالفة القطعية في المورد الاول وعدم وجوب الموافقة القطعية في المورد الثاني بجامع

يظهر من بعضهم الاستدلال على عدم جواز تحصيل العلم في الوقوع في المحرم كما هو صريح بعضهم وقد يتم
بعض الاواخر في مقام عام لم نقف له على محصل الا بالرجوع الى ذلك بتقريب ان ارتكاب الباقي مقدمة
لتحصيل العلم بالوقوع في الحرام وكما ان ارتكاب نفس الحرام حرام فكذا تحصيل العلم بالوقوع في الحرام
واعترض عليه بعض الاجلة بان تحصيل العلم بالحرام لو كان حراما لحرم على من شك في معاجينه ان يتبع
ما يفيده بذكرها فيحرم على من شرب مائعا ان يستعلم من كونه خمرا وهو مما لا يقول به احد وفيه نظر
لان تحصيل العلم بالوقوع في الحرام يقع على وجهين تارة بالفحص عن احواله السابقة واخرى التعمد
من غير ان يكون مشتغلا محتملا ان يكون هو المحرم قطعا كما في مفروض المعترض من تذكره لها و
استعلامه ممن يصاحبه او عن اهل الخبرة فيما اذا اشتبه عليه موضوع وغير ذلك من اسباب حصول العلم
واخرى بارتكاب ما به يتم عنوان الحرام وما به يحصل مصداق الفعل المحرم في الواقع فالمكلف
انما يوجد ما به يحصل له العلم بحصول الفعل المحرم في الخارج كما في العمل بالاشكال المجسمة فان الالة شيئا
وبما به يتم الصورة من الاجزاء الباقية مثلا يحصل للعلم بوقوع المكلف في الحرام والمستدل انما بنى
استدلاله على القسم الثاني والمعترض انما حاول الاعتراض عليه بالقسم الاول وكم من فرق بين المقامين
فانه لا اشكال في عدم حرمة الاول وان كان قد يظهر من بعض الاثار المروية عنهم صلوات الله
عليهم ما يلوح منه الكراهة كما في قوله هلا سئلت فيما سئل السائل عن كون نعجة الانقطاعية
في جمالة ذبح او فعل به كما انه لا ريب في حرمة الثاني لان العنوان المحرم تحصيله بعمله مكان منشيه
له فيه فالمستدل زعم ان ارتكاب الافراد الباقية انما هو بمنزلة تتميم الصورة المنقوشة وارتكاب
غيرها بمنزلة الاجزاء الاولى من تلك الصورة فالتحقيق في الجواب عدم صحة المقايسة بالمثال المذكور بل ان الامر

بينهما من ان الاشتغال بالاجزاء الباقية من الصورة المشوشة قطعا يحصل بعنوان محرم به
يتم مصداق الفعل الحرام لان الحكم مدلول اسم الكل وبه يحصل الكل بخلاف الاتيان بالاجزاء
الباقية اذ لا قطع بان ارتكاب تلك الافراد محصل لعنوان الفعل المحرم فلعله حصل بالافراد الاول
فظهر ان الحرمة في الصورة ايضا لا يترتب على تحصيل العلم بالحرام بل انما يلازم نفس الفعل
وحيث ان تمام الفعل في الخارج يلازم العلم بحصول الحرام فقد يتوهم المتوهم ان تحصيل العلم
بالحرام حرام وبالجملة فلا دليل على لزوم ابقاء مقدار ما يساوي الحرام الا دعوى حرمة
تحصيل العلم بالحرام كما عرفت ولا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا والعمدة في المقام هو عدم جواز الترخيص
في الادلة الواقعية وحكم العقل بوجوب تحصيل الاطاعة والفراغ بعد العلم بالاشتغال وربما
يستدل على لزوم الموافقة القطعية ببناء العقلاء فانهم بسجاياهم يحكمون على لزوم الاحتراز
من الانائين المعلوم وجود السم في احدهما ويلومون المرتكب لهما بامثال السوداء والجنون
وهو كما ترى لا ينهض حجة في المقام وامثاله لما ستعرف من ان الزام العقلاء على ذلك
من جهة قصور انظارهم على اجراء المصالح والمفاسد الكامنة في نفس الاشياء مع قطع النظر
عن التعبد باوامره ونواهيه فكانهم يوجبون الاحتياط في الامور الواجعة اليهم وذلك لا يتم
فيما علمنا عدم الاقتصار على مجرد المصالح والمفاسد لمدخل التعبد فيه كما في الشرعيات بعده
ولا دليل على وجوب الاحتياط الا ما دل على وجوب الشيء في الواقع فظهر ان الركون الى مثل هذا الوجه
مما لا تعويل عليه الا بعد الرجوع الى ما ذكرناه ولا بد فيه لا حد ... لاختلاف وجوه الادلة
كما لا يخفى وقد يلوح من بعض متاخري المتاخرين كصاحب الحدائق دعوى الاستقراء على عدم جواز

الارتكاب وفيه منع واضح اذ الموارد التي يلاحظها الحاكم بالاستقراء لا يزيد على عدد ونحوه فهي
في غاية القلة فكيف الاستقراء نعم لو بدل هذه الدعوى بدعوى دلالة بعض الاخبار الواردة في
موارد خاصة ولو بعد تنقيح مناطها على حرمة الارتكاب بطريق التاييد فمنها صحيحة زرارة في
حديث طويل الى ان قال قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل
من ثوبك الناحية التي ترى انها اصابها حتى يكون على يقين من طهارتك والتقريب ظاهر جدا
ومنها ما ورد انه ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام فان قلت لا دلالة فيه على المطلوب
لظهوره في الوجوب كما يؤيده لفظ ما اختلط في الخبر الآخر وقد عرفت ان صورة المزج خارجة
عن محل الكلام كما اذا امتزج السمن بمثله الحرام او بغير جنسه قلت اولا انه خلاف الظاهر من لفظ
الاختلاط فكيف بلفظ الاجتماع وثانيا فلا منافاة لو سلمنا ان الغلبة جانب الحرام الحلال بعد
العلم بحرمة احد المختلطين اجمالا بل بواسطة عنوان تفصيلي آخر وهو حصول الشركة او النجاسة القطعية
فانهم قد عدوا من اسباب الشركة المزج اختيارا او اضطرارا وبعد حصولها يحرم التصرف بواسطة
حصول الاشاعة ولا مدخل للحرام فيها كما لا يخفى واما ما يقال من معارضة الخبر بمثله بتقديم الحل
على الحلال كما عن بعض الاواخر فمدفوع بان امثال هذه الاخبار مما لا تعويل عليها
فيما عاضده العمل على وجه يحصل الاطمينان بسندها وبدلالتها والاول كذلك لاستناد العلامة اليه
في بعض موارده بخلاف الثاني فلابد من حمله على وجه لا ينافي الاول كان يحمل على تغليب الحلال على ان يكون
معقولا ورفع الحرام ومنها النبوي المرسل اتركوا ما لا باس به حذرا مما به الباس واستند اليه ابن ادريس
في مقام وجوب الاحتياط في قضاء صلوات الفائتة ودلالته على لزوم ترك المباح الواقع مقدمة لترك الحرام ظاهرة

ومنها خبر سماعة عن الصادق عليه السلام في رجل معه اناءان وقع في احدهما ولا يدري ايهما هو وليس
يقدر على ماء غيرهما قال عليه السلام يهريقهما ويتيمم ومثله موثقة عمار ومنها ما عن المحاسن عن
ابي الجارود قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت اخبرني من راى انه يجعل فيه الميتة فقال
عليه السلام امن اجل انه كان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فاعلمت منه انه ميتة فلا
تاكله وما لم تعلم فاشتره وبعه وكله والله اني لاعرض السوق فاشتري منه اللحم والسمن والجبن
والله ما اظن كلهم مسلمين هذه البربر وهذه السودان فان فيه اشعارا بلزوم الاجتناب
في صورة الاختلاط كما لا يخفى على الخبير بصناعة الكلام ومنها اخبار القرعة سؤالا وجوابا فانها
بسياقها تدل على ان سجية اهل الشرع كافة على عدم الارتكاب وتوقفهم فيه فان يحيى بن اكثم
من قضاة العامة فقد حاول عرض المشاكل على الجواد روحي له الفداء وجواب الامام عليه السلام
بكون القرعة طريقا الى الواقع انما يشعر بعدم تغير الواقع كنفس السؤال وامثال هذه التلويحات
في الاخبار مما لا تحصى ثم ان ههنا قولا ثالثا وهو تعيين الحرام بالقرعة نظرا الى خصوص الروايات
المذكورة وعموم قوله كل امر مجهول ففيه القرعة اما الجواب عن الروايات الخاصة فبانها قضية في
واقعة خاصة لا تعدى بها الى موارده ولا عموم فيها حتى تنهض باثبات القاعدة واما الجواب
عن عمومات القرعة فقد يستفاد من بعضهم وهنها لضعف السند وليس بجيد لانجبار سندها
بالعمل ولا يعقل ضعفها في مورد دون مورد ايضا وقد يقال بعموم موردها بالنسبة الى موارد
الاصول فانها تحل ما فيه الاشتباه سواء كان هناك علم سابق بالتكليف او كان الشك فيه وغير
ذلك من موارد الاصول العملية الاربعة بخلاف موارد الاصول لاختصاص كل واحد منها بمورد

فيخصص عموم ادلة القرعة بادلة هذه الاصول لكونها خاصة وضعفه ايضا واضح لاستلزامه
تخصيص الاكثر بل يوجب تخصيص العام بالفرد النادر كما لا يخفى على الخبير وقد يقال بحكومة ادلة الاصول
على ادلة القرعة لانها لحل ما فيه الاشتباه وباعمال الاصول يرتفع الاشتباه وفيه ان القضية
معكوسة لان المستفاد من اخبارها هو كونها طريقا الى الواقع كما في البينة ونحوها فلا ينبغي توهم
ورود مثل الاصول عليها وستعرف لذلك زيادة تحقيق انشاء الله والتحقيق ان من امعن النظر في امثال
هذه الروايات مما لم يشتهر العمل باطلاقها على الاخذ بها في كل ما يظهر انه من مواردها كاخبار
نفي الضرر يجد من نفسه ما يمنعه عن كونها مفيدة لقاعدة كلية منضبطة سارية في تمام مواردها
الا ما قام الدليل على تخصيصها فكانها تقتضي بانها طريق الى الواقع في ضمن موارد مخصوصة معهودة
ينكشف عندنا بعمل جماعة من ارباب الصناعة على وجه يحصل الاطمينان والسكون فان الشارع
انما نفى الضرر في جملة موارد فيستعلم بعمل الاصحاب منها والا فلو بنينا على العمل بمفاد امثال
هذه العمومات لزم تجديد الفقه عن اصله كما نبه عليه بعض الافاضل سيما لو قلنا بعمومها
للاحكام ايضا والقول بالعموم وخروج ما خرج منه لساعة يأباه الذوق السليم وان قلنا بجواز
تخصيص الاكثر والحاصل فحيث ان اخبار القرعة غير معمول بها في المقام فهي مما لا يجترئ على العمل بها
وان كان القول بها قويا جدا ثم ان ههنا اخبارا ربما توهم دلالتها على عدم وجوب الاجتناب
عند العلم الاجمالي على ما زعمه بعضهم مثل ما يدل على جواز شراء ما في يد السارق والعشار ونحو
ذلك من وجوب اخراج الخمس مما اختلط بالحرام ولابد من حملها على وجه لا ينافي ما ذكرناه وكثير
منها مما لا يأبى ذلك كما ان يحمل على جوازه فيما لو دل الدليل الشرعي عليه كما اذا كان تحت ايدي المسلمين

ونحو ذلك وليس ما ذكرنا ببعيد فان كلمات بعض الاصحاب كظاهر بعض الاخبار يوهم
عدم وجوب الامتثال عند العلم التفصيلي ايضا كما اشرنا اليه في بعض المباحث السابقة من
مباحث القطع **وينبغي التنبيه على امور الاول** قد عرفت في نظير المقام في الشبهة
الوجوبية ان وجوب الاتيان بالمحتملات من باب المقدمة العلمية وتحصيل اليقين بالبراءة
انما هو وجوب عقلي لا شرعي لا يترتب على مخالفته الا ما يترتب على مخالفة نفس الفعل كالاوامر
في الارشاديات بتمامها والحكم في المقام هو الكلام فيه بعينه من غير فرق لاتحاد المناط
وهو حكم العقل بلزوم تحصيل البراءة والفراغ عن عهدة التكليف واما التجري فقد عرفت
وجه الكلام فيه ونزيده هنا في المقام توضيحا بانه قد قرر في محله ان التجري تارة يقع على
وجه يكشف عن سوء سريرة الفاعل وخبث طينته فقط من غير ان يكون الفعل مقتضيا من
القبح من هذه الحيثية كما اذا ارتكب الفعل المحرم في اعتقاده عصيانا على وجه يعد بكونه معصية
كان سائر المعاصي لاحتمال بكره وخطره واخرى يقع على وجه يكشف عن قبح الفعل ايضا كما اذا
اتى بالفعل للوصول الى الحرام على ان يكون هو الداعي اليه مرة للالتذاذ بالفعل المحرم
واخرى للعناد فعلى الاول لا دليل على حرمة التجري بهذا الوجه وانما يستحق اللوم من جهة خبث
طينته وكدورة سريرته وعلى الثاني والثالث فلا ريب في حرمته بل ذلك في الثالث يوجب
الكفر والجحد فالقول بحرمة ارتكاب احد الانائين المشتبهين على وجه يترتب على كل واحد
منهما عقاب عليحدة يبقى بلا دليل اذ الحرمة العقلية لا يقتضي الا العقاب واحد على مخالفة
الواقع والتجري في هذا القسم يمنع ان يكون موجبا للعقاب لعدم مدخلية نفس الفعل

في الذم على ان صدق عنوان التجري على المرتكب لواحد من الانائين لا بعنوان الوصول
الى الحرام كما في المقدمات العلمية اول الكلام اذ غاية ما يسلم هناك صدقه فيما لو اتى
جازما بانه هو الفعل المحرم سواء كان عنادا او لا وقد مر تفصيله بما لا مزيد عليه في بعض
مباحث العلم **الثاني** قد تقرر في مباحث الالفاظ ان بين الاوامر والنواهي فرقا من
جهة ان المطلوب في الثاني هو ترك الفعل المنهي عنه وان لم يكن مقصودا بخلاف الاول
فانها وان لم يكن الاصل فيها ان يكون على وجه التعبد كما زعمه جملة منهم الا ان المطلوب
فيها ولو لدليل خارجي التعبد بها فلا بد في الامتثال من قصد القربة مضافا الى قصد
عنوان الفعل الواجب على ان يكون الفعل بعنوان انه مأمور به اختيارا كما مرت اليه
الاشارة في نظير المقام وذلك بخلاف النهي فان المناهي كلها توصليات والامتثال وان
كان لا يصدق فيها ايضا الا اذا كان الترك مقصودا لكن الترك مع سقط للنهي كما في
الاوامر التوصلية ايضا فعلى هذا لو ترك المكلف احد اطراف الشبهة قاصدا فعل الاخر او لتوفيق
عدم ارتكابه لذلك لا لاجل الزجر عن ترك الحرام حصول المقصود فيها لو صادف الترك الحرام
وان كان لا يثاب عليه فان عدم الثواب على الترك لا يلازم العقاب على المخالفة وذلك
بخلاف الشبهة الوجوبية فقد عرفت لزوم القصد بالنسبة الى الامتثال بالطرف الاخر بعد
اتيانه بالطرف الاول قلت فقضية ذلك التفصيل في المقامين على انه لو لم يقم دليل خارجي
على التعبد في الاوامر فتدبر **الثالث** ان ما ذكرنا من وجوب الاجتناب في الشبهة
المحصورة انما هو فيما اذا صح التكليف بكل واحد من الانائين المشتبهين منجزا من غير تعليق

على شيء سواء لم يكن معلقا ومشروطا عن اصله او كان ولكن بعد حصول المعلق عليه
والشرط كما اذا كان المكلف متمكنا على تمام اطراف الشبهة وكان في محل الاحتياج والابتلاء
منه واما اذا كان الاطراف على وجه لا يصح النهي عن ارتكاب كل واحد منها منجزا بل كان
النهي عنه محتاجا الى تعليقه على شيء عقلا او عادة او عرفا فلا يجب الاجتناب اما اجمالا فلان
بعد اعتبار التعليق في النهي كالتعليق على القدرة وعدم حصول المعلق عليه لا نعلم بتحقق
التكليف في حق المكلف لاحتمال ان يكون الخمر الواقعي هو الطرف الغير المقدور فلا نعلم
بحصول التكليف ولو اجمالا فتنقلب الشبهة بدوية صرفة وقد مر الحكم بجريان البراءة فيها اجماعا
واما تفصيلا فلان التعليق فيما اذا حكم به العقل كالقدرة فلا كلام فيه لان الواجب المشروط
قبل حصول الشرط لا يجدي في حكم من احكام الواجبات فقبل ان يكون المكلف قادرا على
شرب احد الانائين لا يتعلق به نهي لقبح النهي عن غير المقدور واذ المفروض حصول المعلق فيه
وهو الترك فلا يجدي في النهي ابدا لا تعبدا ولا توصلا واما اذا حكم به العادة فكذلك ايضا
كما اذا كان الخمر في حوصلة طير في جو السماء فان العادة تقضي بقبح النهي عن هذا الخمر فلو علمنا
بان الخمر في جملة مرددة بين ما في حوصلة ذلك الطير وبين غيره فلا يجب عنه الاجتناب لاحتمال
ان يكون هو المنهي عنه واقعا والمفروض انه بحكم العادة معلق على حصول شرط غير واقع
واما اذا حكم العرف بالتعليق كان يكون الخطاب على وجه الاطلاق والتنجيز غير مشروط
مستهجنا في العرف كما اذا لم يكن احد اطراف الشبهة في محل احتياج المكلف ومورد ابتلائه فان
من له ادنى ذوق يشاهد من نفسه استهجان الخطاب الناهي عن استعمال اواني الذهب والفضة

الموجودة في خزائن السلاطين من غير تعليق بالابتلاء وكذا يعد في العرف من اللغو الخطاب
الناهي عن شرب ما في الحوض في اقصى بلاد الهند الا اذا كان معلقا بابتلائه كان يقول اذا ابتليت
باواني الذهب والفضة الموجودة في تلك الخزائن فلا تستعملها واذا ابتليت بشرب ما في الحوض
الفلاني فلا تشربه فاذا علمنا بان احد الاواني الموجود عندنا او المخزون عند السلطان من الذهب
او من الفضة فلا يجب الاجتناب عن الموجود عندنا لان المفروض عدم تعلق النهي بالموجود في
خزانة السلطان منجزا فلو كان هو الذهب لم يكن متعلق التكليف به لعدم حصول الشرط المعلق
عليه وهو الابتلاء بمورد الاحتياج به وكذا يعد في العرف سفها نهي المكلف عن السجدة على
ارض معلوم النجس في البر فاذا دار الامر بين ان يكون الارض الكذائي نجسا او الماء الفلاني
الذي هو محل الحاجة ونحوها جاز استعمال الماء لان النهي عن السجدة لم يكن مطلقا بل لا بد ان
يكون مقيدا بصورة الابتلاء فيحتمل ان يكون النجس في الواقع هو ما لا يصح تعلق النهي به من
غير تعليق والمفروض عدم حصول المعلق عليه وهو الابتلاء فلا حرمة فيه فتنقلب الشبهة الاخرى
شبهة بدوية صرفا وقد مر حكومة البراءة في مثله نعم ينبغي ان يعلم ان ما ذكرنا من عدم تنجز
التكليف عرفا وكون الخطاب بلا تعليق انما يختلف خفاء ووضوحا فالمذكور من الامثلة من الموارد
الواضحة واما الموارد الخفية فكما اذا ترشح من مكان نجس رشاشة وشك في وقوعها داخل الاناء
او ظاهره فانه يحكم بطهارة ما في الاناء وان علم اجمالا بوقوع الرشاشة في احد الموضعين
واولى من ذلك ما اذا شك في وقوعها فيما لا يرتبط بالاناء كالارض التي ليست محلا للحاجة
وبذلك تأيد صاحب المدارك القول بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة

ان الاصحاب مطبقون فيما هو اظهر على الجزم بوجوب الاحتياط في الشبهة المفروضة قال
ويستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء وخارجه لم
ينجس الماء بذلك ولا يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه واورد عليه بعض من تأخر عنه
بان المفروض من غير الشبهة المحصورة وليس بشيء اذ لا اختصاص للمذكور بذلك لجواز ان
يكون الخارج الواقع فيه النجاسة احتمالا محصورا كما لا يخفى واعترضه ايضا في الحدائق
بابداء الفارق بين المقامين من حيث ان القاعدة المذكورة انما تتعلق بالافراد المندرجة
تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحتها حقيقة واحدة ان اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها
بحرامها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار لا وقوع الاشتباه
كيف اتفق انتهى وانت بعدما تحققت حقيقة ما قد تقدم منا في المقام تعرف ضعف
التاييد وعدم كون الفرق سديدا اما الاول فلان حكم الاصحاب بعدم لزوم الاجتناب
في القضية المفروضة انما هو بواسطة ما ذكرنا من عدم ابتلاء المكلف بتمام اطراف الشبهة
وليس في ذلك تاييد لما ذكره والا لكان الموارد التي لا يتمكن المكلف من ارتكاب احد الاطراف
عقلا ايضا مؤيدا له واما الثاني فلان التفصيل المذكور منه مما لم يصل اليه احد ولا ينبغي
ان يلحقه فيه ايضا لان بعد ما عرفت من ان الوجه في الحكم بالاجتناب هو تنجز الخطاب
الواقعي فبعد تحقق المناط لا وجه للتفصيل المذكور وسياتي لذلك زيادة تحقيق وبحث
ويتفرع على ذلك فروع منها عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة فان الاطراف
التي ليست بمحل الابتلاء من المكلف لا يكون الخطاب منجزا بالنسبة اليها ولو بواسطة استهجانه

ودعوى

ودعوى كما لا يخفى على من مارس انواع الكلام وضروب المقام كما ستطلع عليه بعيد ذلك ومنها
ما لو وقعت نجاسة من الميزاب مثلا في احد الانائين اللذين كان احدهما قبل ذلك
نجسا قطعا او شك في وقوعها في الاناء الطاهر او النجس بعد العلم بعدم خروجها منهما فانه
لا يحكم بلزوم الاجتناب عن الاناء الطاهر سابقا لان مرجع الشك في المقام الى حدوث تكليف
اخر غير ما كان مكلفا به ابتداء لان المفروض ان الاناء النجس انما هو معلوم النجاسة وليس
هو محلا للاحتياج من المكلف نعم لو كان لتلك النجاسة الواقعة المرددة مما يختلف حكمها
حكم النجاسة الاولى كان كانت الثانية ولوغ الكلب مثلا والاولى غيره مما لا يحتاج الى استعمال
الطين والتراب مثلا فالتحقيق انه ملحق بالشبهة المحصورة في لزوم الاجتناب لان المعلوم
السابق مما لا اثر له في المعلوم اللاحق لاختلاف احكامهما وكذا لو كان احد الاطراف معلوم
الحرمة من جهة ثم طرئت الحرمة من جهة اخرى كان كان مغصوبا فصار نجسا فان لكل واحد
من الاعتبارين حكما يلحق به من غير اشكال وقد يتراءى في بعض الانظار انه لو علمنا احد الاطراف
المعلوم بالاجمال معا وما تفصيلا كان يكون معلوم النجاسة اجمالا ثم علم بنجاسة احد
الاطراف تفصيلا ايضا فلا يجب الاجتناب وليس بشيء لعدم الارتباط بين الجهتين فان المناط
في عدم وجوب الاجتناب رجوع الشك الى الشك البدوي المعول فيه البرائة ولا دخل للجهة
التفصيلية اللاحقة بالجهة الاجمالية فيلحق بكل واحد منهما حكمهما على ما هو ظاهر لا سترة عليه
ومنها انه لو تعذر ارتكاب احد الاطراف كما اذا اريق احد الانائين على الارض فان كان العلم
الاجمالي حاصلا بعد التعذر فلا اشكال في عدم وجوب الاجتناب لرجوع الشك في الباقي الى الشك

الى الشك البدوي لاحتمال ان يكون النجس الواقعي هو المتعذر فيقبح التكليف وان كان العلم
الاجمالي حاصلا وبعد التعذر فهو ملحق بالشبهة المحصورة لان التالف بمنزلة الموجود
امتثالا وعدمه نظرا الى رجوع الشبهة والعلم بها الى الشبهة البدوية ولا مدخلية
لحصول العلم قبل التعذر وبعده وجهان اقربهما الاول كما افاده الاستاد دام علاه
ولعل وجهه ان البناء على مثل ذلك في الحكم بعدم وجوب الاجتناب يوجب هدم اساس
القول به اذ بعد الامتثال بترك واحد من الاطراف في المقام او بفعله في نظيره ينقلب
الشبهة بالنسبة الى الباقي شبهة بدوية والمفروض ان العقل حكم بلزوم الاجتناب عن
الجميع اولا واما الحكم بعدم وجوب الاجتناب فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد التعذر فلان
العقل لا حكم له قبل العلم وبعده فالشبهة بدوية وكيف كان فلا بد من التامل التام
فيما تقدم في الشبهة الوجوبية الموضوعية من التفصيل بين ما لو كان التعذر عقليا
او غيره في ذلك تقدم وعلى جريانه فيما نحن بصدده وان كان ذلك مما لا يخلو عن شيء لا يخفى وجهه
ولكن ذلك هو الوجه في عدم تعرض الاستاد دامت افاداته له في المقام والحمد لله
اولا واخرا وظاهرا وباطنا وله الشكر على ما انعمنا من نعمه المتوالية والائه المتواترة الرابع
قد عرفت فيما سبق ان الوجه في اختيارنا لزوم الاجتناب في الشبهة المحصورة هو بقاء
ادلة الواقع بحالها وعدم التصرف بتقييد وتخصيص فيها والحكم بوجوب الامتثال عند العلم
بوجود المكلف به بتركه نظرا الى وجوب مقدمة الواجب فلا بد فيه من الالتفات على مقتضى
قاعدة المقدمية ولا شك ان قضية المقدمية لا تزيد على ترتب الحكم التكليفي وهو د

وجوب

وجوب الاجتناب واما الحكم الوضعي فلا مدخل للمقدمية فيه مثلا لو امر المولى باكرام
العالم واشتبه بين اشخاص محصورة فان وجوب اكرام العالم يقتضي بوجوب اكرام
الافراد المشتبهة ولا يقتضي بان يكون تلك الافراد عالمين كما لا يخفى وكذا وجوب الاجتناب
عن الخمر الحقيقي يوجب الاجتناب عن ما اشتبه به الخمر ولا يدل على خمرية الافراد المشتبهة
وهكذا وجوب الاجتناب عن النجس لا يقتضي بنجاسة الافراد المشتبهة وانما يوجب وجوب الاجتناب
عنها فعلى ما ذكرنا يظهر غاية الظهور عدم نجاسة الملاقي لاحد الانائين المشتبهين فان
غاية الامر وجوب الاجتناب وهو حكم تكليفي لا دخل له بالنجاسة التي هي من الاحكام الوضعية
ونجاسة الملاقي انما يترتب على نجاسة الانائين لا على وجوب الاجتناب عنهما وقد يظهر من
المحدث البحراني القول بنجاسة الملاقي تبعا لما يظهر من كلام العلامة في بعض كتبه استنادا
الى ظواهر الاخبار الامرة بالاهراق في الانائين نظرا الى دعوى استفادة نجاسة كل منهما من الامر
بالاهراق مع امكان صحة الوضوء كان يتوضأ اولا من احدهما ثم يطهر محال الوضوء ثانيا
من الاخر ثم يطهر ثانيا ويصلي فان احد الوضوئين في الصورة المفروضة يقع صحيحا بلا
اشكال فالامر بالاهراق لا يتم الا على القول بنجاسة الجميع عند الاشتباه مضافا الى ان الملاقي
انما هو بمنزلة الملاقى فلو انضم الى الاصلين كانت الشبهة مرددة بين ثلاثة فهو كاحد اطراف
الشبهة لان العلم الاجمالي انما هو موجود بين الثلاثة غاية الامر ان احدها يتبع الاخر في
لزوم الاجتناب وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان الامر بالاهراق في الرواية لا يستفاد
منه سوى وجوب الاجتناب ودعوى استفادة حكم الوضعي منه ممنوعة وحديث

صحة الوضوء على تقدير الطهارة في محله ولم يرد دليل على فساده فلا دلالة في الاهراق
على النجاسة واما الثاني فلان الحكم بلزوم الاجتناب من الاطراف مما كان بواسطة الادلة الاجتهادية
مع عدم اصل موضوعي يستعلم منه حال الموضوع كاستصحاب الطهارة او طريق يتوصل الى الواقع
كالبينة والقرعة ونحوهما واما فيما كان هناك اصل موضوعي يعلم منه حال المشتبه فلا يجب الاجتناب
كالملاقي فان اصالة الطهارة واستصحابها جارية من غير ان يعارضها شيء ولا ضير في التمسك
بالاصل في قبال الادلة الواقعية لعدم منافاتها له فانها تحكم بوجوب الاجتناب عن النجس ولا تعرض
لحال الموضوع والاستصحاب حاكم بان هذا الموضوع ليس نجسا كالقرعة والبينة على ما عرفت
من ان ادلة الطرق الظاهرية لا يعارض الادلة الواقعية بل يؤكدها فان قلت ان اصالة
طهارة الطرف الاخر كما تعارض اصالة الطهارة في نفس الملاقى كذا تعارض في الملاقي ايضا فلا يجري
استصحاب الطهارة ولا اصالة الطهارة قلت قد قرر في مقامه من ان الاصلين اذا تعارضا
انما يحكم بتساقطهما ولا بد من الرجوع الى اصل ثالث وان كان الاصل الثالث مما لا يجري عند
جريان الاصلين او المانع من جريان الثالث جريانهما وبعد سقوطهما فيجري من غير مانع كما فيما نحن فيه
فان اصالة طهارة الملاقى لو كانت جارية فلا يجري اصالة الطهارة في الملاقي لكونها حاكمة
عليها لاستناد الشك في طهارة الملاقي الى الشك في طهارة الملاقى وبعد استصحاب طهارة الملاقى
فلا حاجة الى استصحاب طهارة الملاقي فان طهارته من اثار طهارة الملاقى ولكنه بعد
ما عرضنا من معارضة اصالة الطهارة في الطرف الاخر باصالة الطهارة في الملاقى وسقوطهما
لا بد من الرجوع الى الاصل الثالث الذي يجري مع عدم جريان الاصل الموضوعي وهو استصحاب

الطهارة

الطهارة في التابع والملاقي ولا يعقل معارضته للاصل في التابع اذ المفروض سقوطه بالمثل
الطهارة في المتبوع والملاقى فالاصل في التابع وهو الملاقي جار بلا معارض فلا بد من الحكم
والاجتناب عن الملاقي اولا واما القول بان الملاقي كاحد اطراف الشبهة فلا يجري عليه الطهارة فانه تابع لاحد
الاطراف المشتبهة لا انه احد الاطراف كما لا يخفى فانه سوى العام ثم ان هذا البحث بعينه يجري في الاصل
في جانب المسوغ على الاصل في الطرف الاخر يتعاضد بالاصل في التابع كما قد يتوهم حيث ان
تعاضد احد الاصلين للاخر فرع جريانهما والمفروض ان التابع لا يجري له مع جريان المتبوع
لكونه مزيلا لحكمها دنيا بالنسبة اليه وبدونه لا تعاضد في البين لسقوطه عن اصله وفي الاخذ
الادلة الاجتهادية كما ستعرف الكلام فيها انشاء الله فظهر من جميع ما ذكرنا طهارة الملاقي ما تقتضي
بها القواعد لكن ينبغي ان يعلم ان عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي انما هو فيما اذا كان الملاقي
لواحد من الاطراف واما لو لاقى شيء واحد كل واحد منها فلا شك في نجاسته تفصيلا لكن
فيما لم يحصل التطهير بالاخر فتدبر واما لو تعدد الملاقي بحسب تعدد الاطراف فالحكم في الملاقيات
كالحكم في نفس الاطراف لحصول العلم الاجمالي بنجاسة احدها غاية الامر انها تابعة لنجاسة الاطراف
ويلحق كل منهما حكمها من لزوم الاجتناب ولو فقد احد الاطراف مع بقاء ملاقيه فهل يحكم
بطهارة الملاقي والطرف الاخر اولا فيه تفصيل بين حصول العلم الاجمالي قبل الفقدان والتعدد
وبين حصوله بعد التعدد فعلى الاول يحكم بالطهارة في الملاقي ولزوم الاجتناب عن الطرف
الاخر اذ المفروض ان الاستصحاب قضى بطهارة الملاقي قبل التعدد وبعد العلم الاجمالي الدائر بين الطرفين
بنجاسة الطرف الاخر وتعدد الملاقي بعد الحكم بالطهارة الشرعية لا يجدي في الحكم بنجاسة

الملاقي وطهارة الطرف الاخر لقيام دليل شرعي على الطهارة في الملاقي والنجاسة في الطرف
الاخر وعلى الثاني يحكم بنجاسة الملاقي ونجاسة الطرف الاخر لحصول العلم الاجمالي بين هذا
الملاقي ونفس الطرف الاخر بان احدهما نجس في الواقع ولا بد من الاجتناب والمفروض عدم قيام
دليل شرعي على طهارة الملاقي لتعارض اصالة الطهارة في الطرف الاخر باصالة الطهارة في
الملاقي حيث ان الملاقى بعد لا محل له يجري فيه اصالة الطهارة حتى يكون معارضا بالاصل
في الطرف الاخر وحيث قد علمت ان المعيار في الحكم بالطهارة هو عدم معارضة اصل اخر
لاصالة الطهارة يظهر الوجه في الحكم بنجاسة الملاقي فيما لو حصل العلم بعد التعدد فتدبر

الخامس هل الحكم بوجوب الاجتناب يختص بما اذا اجتمعت اطراف الشبهة في الوجود
او يعمها وما اذا اتدرجت فيه كان يعلم بان احد الايام من الاسبوع الخاص في الشهر
المخصوص يحرم عليه المسافرة او الصيام وجهان اقربهما الثاني لكن حيث يكون المكلف
محل الابتلاء منه على وجه يصح التكليف به من غير تعليق كما اذا كان يكون مريدا للسفر في ذلك
الاسبوع فان المدرك في هذا الحكم هو استقلال العقل بعد العلم بالتكليف على تحصيل
الامتثال والفراغ عن عهدته والعقل لا يفرق بين ان يكون الاطراف مجتمعة في الوجود
كما في الانائين او الدراهم المعلوم غصبية احدها او مشتبه وجه كما فيما اذا علم واحد من
افاعيل الواقعة في برهة من الزمان المعلوم مع كون الفاعل في صدد فعلها ومن هنا
قد افتى الشيخ في محكي النهاية بوجوب الاحتياط على امرأة تعلم باستمرار دمها في شهر
او شهرين مع علمها بان بعضها منه ايام اقرائها وحيضها من تركها ما يحرم على الحائض

وبنائها

واتيانها بما يجب عليها وربما يتوهم بان الحكم بالاحتياط لا يبتني على لزوم الاجتناب في الشبهة
المحصورة نظرا الى وجود اصل موضوعي في المقام في تمام الشهر وهو استصحاب الطهر
الى ان يبلغ عشرين يوما مع انه لا معارض له واصالة الاباحة في العشرة الاخيرة لاحتمال
ان يكون العشرة الاولى او المتوسطة او الملفقة حيضا ولا معارض لها ايضا الا ان يكون
استصحاب الطهر منشاء لكون العشرة الاخيرة حيضا ولكنه ضعيف بانقطاع الاصلين بالعلم
الاجمالي بان عشرة من الشهر ايام حيضها فيرجع الحكم بالاحتياط الى الشبهة المحصورة فتدبر

السادس قد تقدم ان المحدث البحراني قد اجاب عما اورده صاحب المدارك على المشهور
من حكمهم بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة مع عدم وجوبه فيما اذا علمنا بوقوع النجاسة
اما على الارض او خارج الاناء او في الاناء مع ان المفروض منها باختلاف جنس اطراف الشبهة
وقد عرفت ايضا عدم استقامته الا انه ربما يترائى في جليل النظر من الفرق بين المختلفين
الذين يجمعهما عنوان تفصيلي من عناوين الادلة الشرعية كالانائين المشتبهين او الارض
والاناء المردد وقوع النجاسة في احدهما فانه يجمعهما عنوان تفصيلي من عناوين الادلة
الشرعية وهو لزوم الاجتناب عن النجس وبين المختلفين الذين لا يجمعهما عنوان تفصيلي
كما اذا علم اما بان زوجته مرضعة له او ان الاناء الفلاني نجس او علم بان اناء زيد غصب
او زوجته مرضعة فان في الادلة الشرعية ليس ما يجمعهما في لزوم الاجتناب في الاول
وعدمه في الثاني نظرا الى لزوم المخالفة في الاول دون الثاني اذ المفروض عدم وجود
خطاب تفصيلي يجمعهما حتى يلزم من عدم الاجتناب مخالفته ولا يلزم مخالفة الخطابين

المخصوصين بكل واحد منهما لكون كل واحد منهما مشكوكا تفصيلا واحدهما ايضا ليس
من العناوين الشرعية فارتكاب كل واحد من اطراف الشبهة مما لا اعتبار عليه لكن النظر
الدقيق لا يفرق بين المقامين لاستقلال العقل بحرمة المخالفة وصدق المخالفة فيما
لو ارتكب كلا من طرفي الشبهة بان شرب الاناء وتصرف في الآخر على الوجه المذكور مما
لا ينبغي فيه ريبة فلا فرق في نظر العقل بين ان يكون اطراف الشبهة متجانسة كما في المحدث
الجاري ومجتمعة في عنوان تفصيلي كما قد يتراءى في جملة الانظار وغيرها نعم لا يبعد دعوى
القول بالتفصيل في الصورة المفروضة بين ما يقع من المكلف مقصودا وبين ما لا يقع
مقصودا كما افاد سلمه الله الا ان ذلك يختص بما لا يتم الا بعد التفصيل في دليل الرفع
وبعد ذلك فلا فرق بين المقصود وغيره فليتامل في المقام **السابع** قد يتوهم في المقام
معاضدة استصحاب الحرمة فيما لو كانت الحالة السابقة هي الحرمة للقول بحرمة الارتكاب
بل قد يجعل دليلا له باتمام المطلوب بدعوى الاجماع المركب وقد يعارض باستصحاب
الحل فيما لو كانت الحالة السابقة هو الحل بدعوى الاجماع ايضا ولا عبرة بشيء منهما فان
التحقيق عدم اعتبار الحالة السابقة في موارد الشبهة المحصورة سواء كانت الحرمة او الحل
لانقطاع الحالة السابقة بالعلم الاجمالي مضافا الى ان الحرمة المعلومة في السابق غير
الحرمة التي يدعي القائل بالتحريم ثبوتها لان الحرمة هذا مقدمية عقلية والحرمة
السابقة نفسية شرعية وهي قد انقطعت ولا يجدي في اثبات الحرمة المقدمية كما يخفى
وبالجملة ففي موارد الشبهة اما ان نعلم بالحالة السابقة في كلا الطرفين واما ان نعلم

بهما

بهما فيهما او نعلم باحدهما دون الآخر موافقا او مخالفا ولا عبرة بشيء منها اذ المفروض علمنا
بطهارة احد الانائين في مثال المشهور ونجاسة الآخر ولا فرق في ذلك بين ان نعلم نجاستهما
او طهارتهما او لا نعلم بشيء منهما او بطهارة الاول دون الثاني كما لا يخفى **الثامن** اذا اشتبه
احد الاطراف بواسطة اخرى ثم منها الى غيرها فعلى ما اخترناه يجب الاجتناب عنها ايضا للعلم
بوجوب الاجتناب عن احد الاطراف في جميع السلاسل ولو كانت متصاعدة اجمالا لكن ينبغي
ان يستثنى من ذلك ما لو انتهت الى الشبهة الغير المحصورة في كل السلاسل او في بعضها فتدبر **التا**
سع لو اضطر المكلف الى ارتكاب احد الاطراف فهل يجب الاجتناب عن الباقي مطلقا او لا او يفصل
بين موارد الادلة او بين حصول العلم الاجمالي بعد الاضطرار او قبله وجوه والتحقيق ان يقال
ان الدليل الدال على جواز الارتكاب قد يفيد حلية المحرم الواقعي في غير موضوع الاضطرار
فلا يجب الاجتناب عن الباقي وقد يفيد جواز الارتكاب مع قطع النظر عن وروده على الادلة
الواقعية بارتكاب تقييد فيها فيجب الاجتناب عن الباقي اما الاول فلرجوع الشبهة فيه الى الشبهة
البدوية اذ بعد احتمال حلية المضطر به عن اصله ينقلب الشك بدويا مرفوعا كما في صورة الانتفاع
واما الثاني فلان قضية الجمع بين الدليلين هو الحكم بحرمة الباقي عن الواقع من غير تقييد
في الادلة الواقعية واما المرشد في افادة الدليل هل هو على الوجه الاول او على الاخير فيظهر الحال
من ان الشك مرجعه الى الشك في نفس بعد الشك في كون الدليل على وجه يصح الاجتناب ومن تركه
الاجتناب نظرا الى عدم العلم بالبراءة الا به ولعل الاقوى الاول **العاشر** لو حدث حادث
في احد الاطراف على وجه يطهر النجس الواقعي لو صادفه واقعا فهل يجب الاجتناب او لا قد يظهر في النظر

القول بعدم وجوب الاجتناب لارتفاع العلم الاجمالي الا ان التامل قد يقضي بلزوم
الاجتناب استصحابا للنجاسة اليقينية من غير معارض فتدبر **الحادي عشر** قد عرفت
في اول الاصل هذا انقسام الشبهة التحريمية الموضوعية في الشك في المكلف به عند دورانه
بين الامرين المتباينين الى المحصورة وغيرها وقد عرفت معنى تحقق القول فيهما بما لا مزيد عليه الى
غيرها فالتوضيح الحال فيها في مقامات **المقام الاول** في بيان موضوعها قد اوكلها
جماعة ممن حام حولها الى العرف وهو كما ترى قد يجدي شيئا كما في غيرها مما يرجع اليه الشبهات
كثير من اهله وفي كثير من مواردها اذ المقصود بالتمييز بيان حقيقتها على وجه يتعلم منه
الافراد المشكوكة فان الافراد الظاهرة لا حاجة فيها الى التمييز كما في عكسها وقد يظهر من غير
واحد منهم بان غير المحصورة ما يوجب العسر في اجتنابها فان ارادوا بيان مفهومها وكشف القناع
عن حقيقتها فظاهر السقوط لعدم مدخلية العسر في ماهية الغير المحصورة وان ارادوا التعريف
باللازم كما هو الظاهر فلا يستقيم طردا وعكسا لانتقاضهما بالمحصورة فيما لو استلزم العسر
وبغيرها فيما لم يستلزمه ولو لغالب افراد النوع في غالب احوالهم وقد رده ثاني المحققين
والشهيدين وجماعة ممن تأخر عنهم بانها ما يوجب العسر عدها من حيث كثرة اطراف
الشبهة بمعنى ان القضايا المنتزعة عن اطراف الشبهة على سبيل منع الخلو تبلغ في الكثرة
حدا يوجب العسر لو اريد تحديدها من حيث تعيين المشتبه واما لو تعلق بالاعداد والتحديد
غرض آخر غير تعيين المشتبه فقد لا يكون العد عسرا كما لا يخفى لاختلاف العسر واليسر باختلاف
وقوع الفعل على الوجوه المتكثرة وينبغي ان يراد من الكثرة كثرة اطراف الشبهة لا كثرة

المشتبهات

المشتبهات ليدخل في المحصور ويخرج عنها ما لو قلت اطراف الشبهة وان كثرت المشتبهات
كما في الشبهة الكثير في الكثير فانه لو اشتبهت الف دراهم بعشرة آلاف دراهم فان المشتبهات
كثيرة يوجب احصائها عسرا الا ان اطراف الشبهة عشرة بعد اسقاط المكررات وعدم اعتبار الصور
المتداخلة ثم ان المراد باطراف الشبهة ايضا ما يكون في العرف والعادة متعارفا جعلها
اطراف الشبهة فان الحبة الواحدة من السمسم وما يشابهه في الصغر لا يكون من اطراف الشبهة
عندهم فيما لو اشتبه واحدة منه بمثله بل اطراف الشبهة في امثالها هي المتعارف في
استعمالاتها من القفيان ونحوها كما لا يخفى ومع ذلك كله فلا يجدي شيئا كما يظهر من
الضابطة التي قررها في المقام حيث جزم بكون الالف من غير المحصورة قطعا واحال ما
الى ما يقتضيه الادلة عند الشك فان المقصود على ما عرفت اعطاء قاعدة يتميز بها المورد
على ما هو ظاهر لا سترة وبعد الرجوع الى الادلة فلا يجدي في القاعدة وحيث ان بيان
الموضوعات فيما لم يكن في عنوان الادلة الشرعية كما في الفاظ الكتاب والسنة او معقد
الاجماع او معقد الاجماع مما لا يترتب عليه كثير فائدة فلا وجه للاطناب في المقام بايراد ما قيل
والابرام لعدم ورود هذه اللفظة في عنوان دليل الا ان يقال ان المحقق الثاني بعد ما ذكرها
جامرا ادعى الاجماع على عدم وجوب الاجتناب عنه فلعله مورد معقد الاجماع هو ما فسرها
وهو كما ترى **المقام الثاني** في انه هل يجب الموافقة القطعية فيها اولا الحق عدم الوجوب
للادلة الاربعة كتابا وسنة واجماعا وعقلا اما الاول فالآيات الدالة على عدم جعل
الحرج في الدين والتقريب بوجهين الاول ان الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة يلازم

العرفي الاغلب للعلم الحاصل لاغلب افراد النوع بان اغلب الاجناس الموجودة عندهم
والمستعملة لديهم من الماكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما يشتمل على فرد
محرّم على وجه لا ينفك في اغلب الاحوال الاحتراز عنها عن العسر والحرج والضيق الّا
ان في ترك الاطراف المباحة الكثيرة والالتزام به مقدمة لترك الحرام المشتبه بها عسر لا يتحمّل
الّا الماكبر وبهذا قد قلنا بان الحرام المشتبه لو كان مما يعتد بشأنه عندنا ويهتم به كما
لو كان النبي او المعصوم مشتبها في جماعة غير محصورة يجوز قتلهم بسبب الموافقة القطعية فان
الفعل يختلف عسرا ويسرا بسبب اختلاف وجوهه ووقوعه على عدة وجوه كما لا يخفى هذا الّا ان
التقريب الاول يتوقف على مقدمتين ينظر فيهما المنع احديهما هو لزوم العسر على الاغلب
في اغلب الشبهات الغير المحصورة في اغلب الاحوال كما هو المصرح به في التقريب وثانيتهما تمامية الدليل
الدال على ارتفاع العسر والحرج عن هذه الامة المرحومة لا يخلو عن اقسام ثلاثة احدها
ما يدل على ارتفاع العسر عن الكل في الكل على وجه يكون المناط هو العسر الشخصي على كل شخص
كما هو المستفاد من قوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج فان الظاهر المتبادر منه
عدم جعل حكم يشتمل على عسر على كل احد في الدين وهذا هو المتيقن من دفعه كما هو المعمول
عند الفقهاء كما لا يخفى وثانيهما ما يدل على جعل الحكم المشتمل على العسر في الاغلب على الكل كما هو المستفاد
عن بعض اخبار الباب فان جملة منها ظاهرة في ان الحكمة في جعل الحكم الفلاني على الكل اشتماله على العسر
في الاغلب على الاغلب هذا بعيد حق مطان كما يتم دعاوى الاستدلال الّا انهم فان علمهم
ليس على الحكم في الاحكام كما لا يخفى وثالثها ما يدل على اشتمال الدين على الاحكام العسرة

نعم

بعض

بمعنى ان مبنى الامر في الدين على اليسر دون العسر كما في الخبر ان دين الله الحنيفية السهلة
عسر واي الاخرى فيه يسر ولا يراد به ان تمام احكامه مشتمل على العسر واي غيره على اليسر بل المقصود
ان مبنى ارتفاع الاول على العسر والاخر على اليسر ولا ينافي ان يكون بعض الاحكام الاول فيه عسر
وبعض الاحكام للثاني عسرا ولا ينافي ذلك الاجر على الاول وعسر على البعض في الاخر كما هو مستفاد
من قوله صلى الله عليه وآله بعثت على الملة السمحة السهلة فان الظاهر منه هو ما ذكرنا وهذا والثاني ابعد
عن مفاد كلامهم الا انه قريب من سابقه الا انه في حصوده وداتما فيما ذكرنا وادعي في مقام
الامتنان ينافي التخصيص لكونه محكوما عندهم في مقام الامتنان ولا سيما انها في ما ذكر كان ذلك
وبالجملة فالقدر المتيقن من ارتفاع العسر والحرج انما هو على الوجه الاول على ما يستفاد من
كلمات الفقهاء ايضا واعتبار العسر النوعي انما يتوقف على دليل خاص خارج كما ثبت في بعض المقامات
ولا يكفي في اثباته الاستناد الى ادلة العسر فاحفظ ما ذكرنا واضبطه فلعله ينفعك في كثير واما
الثاني فصنفان الاول ما بخصوصه يدل على جواز الارتكاب في الشبهة الغير المحصورة كما عرفت
في خبر ابي الجارود في حديث الجبن وهو يشعر بما ذكرنا في تقريب الاستدلال بالآيات الوجه
الثاني كما لا يخفى والثاني ما بعمومه واطلاقه يدل على الجواز كقوله كل شيء يكون فيه حلال وحرام
والتقريب ان الرواية المذكورة على ما مرّ غير مرّة محمولة على الشبهة البدوية وحيث ان الشبهات
البدوية لا تنفك غالبا عن الشبهة الغير المحصورة فيما يدل على جواز الارتكاب فيما يدل
على جواز الارتكاب فيها ايضا بالالتزام الا ان الاطلاق لا دخل له في هذه الجهة وانما هو منشأ
لبيان حكم الشبهة البدوية في حد ذاتها الا انا نقول قد قرر في مباحث المطلق والمقيد ان المطلق

البعض

لو صادف في الاغلب شيئا اخر وحكم الاطلاق بحليته فلا بد من القول بجريان الحكم الاخر
ايضا والّا لاختص ورود المطلق في النادر فتم ثم ان مما ذكرنا يظهر الوجه في عدم الاستغناء
بالشبهة المحصورة اذ لا نقول بشمول الرواية بالاطلاق لها الغير المحصورة حتى يتوجه النقض بها
كما لا يخفى **واما الثالث** فقد نقل جملة من اعيان الفقه واركان العلم الاجماع عليه
مضافا الى تحقق الاجماع في المسألة في بعض الاقسام عندنا واما الرابع فلان المبنى في لزوم
الاجتناب هو حكم العقل بلزوم دفع الضرر العقابي المحتمل في كل من الاطراف ونحن نشاهد
عيانا ونعاين وجدانا عدم الاعتداد بهذا الاحتمال في الشبهة الغير المحصورة على وجه يعد
المحتمل عند مساويها او محل الاجتناب ملحقا بارباب السوداء والجنون ومن اهل الوسواس لاحتمال
لكل واحد من الاطراف وان لم يكن محصورا ومع ذلك فلا يعتني العقل بالاحتمال بمعنى
ان العقل عند ملاحظة معارض اخر ولو في اقل حكم بتقديم معارضه عليه مع ان الضرر
العقابي على ما عرفت في موضع احتماله لا ينبغي ان يعارضه شيء فكيف بالتقديم عليه وبالجملة
العقل لا يبالي من عدم الاجتناب فيما اذا كثرت اطراف الشبهة مع تساوي الاحتمال في الواقع
بالنظر الى كل واحد منها الّا ان النفس ربما يحتال في تحصيل الظن بالعفو ومنه يعلم وجه
اتفاق المشكوك في الغلبة ثم ان من هنا يمكن استنباط مناط المقام وتحصيل معيار يعلم
به المحصورة عن غيرها كان يقال ان الغير المحصورة ما لا يبالي العقلاء بارتكابه بعد العلم
بوقوع الحرام فيها كما لا يخفى كذا افاده سلمه الله الا انه تعبير ايضا مما لا يجدي كثير فائدة لعدم العلم
في تمام الموارد فتدبر **المقام الثالث** في انه هل يجوز المخالفة القطعية او لا فنقول

اجتناب

ان

ان قضية الادلة القائلة بعدم وجوب الموافقة القطعية لا تزيد على عدم لزومها المذكور
سيما فيما لو كان مقصورا بالابتداء فان منها الادلة النافية للعسر وظاهر عدم انتهاضها
على ارتكاب جميع اطراف الشبهة واما الاخبار فالعامة منها كقوله كل شيء يكون فيه حلال
لا دلالة فيها على جواز المخالفة كما عرفت في الشبهة المحصورة لعدم شمولها وصفها للادلة
الواقع فان العمدة في المقام كما عرفت في بعض الامور المتقدمة هو عدم وقوع تمام اطراف
الشبهة في محل الابتلاء ولذلك بعيد ان دليل الدال على حرمته مقيد ان لا يلزم الاستنكاه
العرفي واما في محل الابتلاء فيتنجز التكليف بالواقع ولا يجوز المخالفة واما الاخبار الخاصة
كخبر ابي الجارود فالظاهر ان دلالتها على جواز المخالفة ظاهرة واما الاجماع فالحق عدم
دلالته بوجه على جواز المخالفة فان المجمعين على ما يظهر من مفاد كلامهم في مقام بيان عدم
وجوب الاجتناب كما في الشبهة المحصورة واما جواز المخالفة فغير ظاهر كلامهم فيه ويؤيده
الى هنا عدم تعرضهم لبيان الاحكام الوضعية المترتبة على جواز المخالفة عند دعوى الاجماع
على عدم لزوم الاجتناب من لزوم التطهير فيما اذا اشتمل على نجس ونحوه مع ان من المناسب
ذكره في مثل المقام كما لا يخفى **واما العقل** فهو يفصل بين ان يكون بانيا على ارتكاب
الجميع ابتداء فيحكم بعدم الجواز وبين ما يلزم منه المخالفة من غير قصد الى ارتكاب الكل
فلا مساس بالمخالفة كذا افاده سلمه الله الا ان قضية تنجز التكليف بالواقع عدم جواز المخالفة
نعم كما في الشبهة المحصورة والتفصيل المذكور لو تم فهو جار فيها ايضا الا ان يقال بالفرق بينهما
كما عرفت في بيان دلالة العقل على عدم وجوب الموافقة القطعية هذا تمام الكلام في الشبهة

الغير المحصورة التحريمية واما الشبهة الغير المحصورة الوجوبية فيحتمل ان يقال بلزوم الاتيان
بعدد المشتبهات من الاطراف الغير المحصورة على وجه لا يحصل له العلم بالمخالفة على حسب
اختلاف كثرة المشتبهات وقلتها فاذا كانت خمسة مثلا يجب الاتيان بها او العشرة يجب الاتيان بها
ويحتمل ان يقال بلزوم الاتيان على قدر وسعه وطاقته بحيث لا يخرج الى العسر والحرج بدعوى
استقرار بناء العقلاء على ذلك فيتضح فرقا بين المقام وبين الشبهة التحريمية في الغير المحصورة
حيث قد عرفت بعد لزوم الاجتناب فيها كذا افاد سلمه الله ولكن فيه مجال واسع لمكان الفرق
بين المقامين فحيث ان الحق الاولى ان الشبهة التحريمية لا ينفك دائما عن احتمال الامتثال
الاخذ باستيعاب تمام الاطراف بالارتكاب بخلاف الشبهة الوجوبية حيث ان ترك الكل ممكن
فيلزم المخالفة القطعية وقد يكون المخالفة القطعية في التحريمية ايضا اثبات جوازها تماما
خرط القتاد ثم انه قد عرفت فيما تقدم في المقام الاول ان مقام الشك في اعتبار الشبهة
وعدم انحصارها لا بد من الرجوع الى الاحتياط وقد يتوهم الرجوع الى البراءة عند الشك
الا ان عدم التخيير في الادلة الواقعية يقتضي بلزوم الاحتياط كما تقدم في كلام المحقق الخ

اصل في الشبهة الموضوعية عند الشك في المكلف به فيما دار الامر بين الواجب والحرام
وملخص القول[2] هو لزوم فعل احدهما دائما وترك الاخر كذلك فانه اسلم الوجوه المتصورة في المقام
لاستلزام فعل الكل وتركهما موافقة قطعية مع اجابة مخالفة كذلك وترك احدهما في البعض
وفعل الاخر كذلك يوجب العلم بمخالفة واقعية في البعض بخلاف اختيار احدهما دائما وترك الاخر
كذلك لاحتمال الموافقة دائما مع عدم العلم بالمخالفة ولو في بعض الاوقات ولا ريب في

نحو

[2] في المقام

ترجيح العقل له على غيره من القسمين الاخرين عند الدوران بينهما وهذا مما لا ينبغي الريب فيه
الا انه لا بد من ان يعلم ان الحكم على الوجه المزبور انما يتم فيما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي
مشخص للحلال من الحرام والواجب من غيره واما عند امكان التعيين بالاصل فلا ريب في الاخذ به كما
انه لا ريب في ان ما ذكرنا انما يتم فيما لو لاحظنا مجرد الوجوب والحرمة من غير ملاحظة امر خارج
عنهما كما اذا كان احدهما متعددا فيما لم يكن الاخر كذلك من الاهمية فانه يجب الاخذ بالمتعدد
لان تحصيل الامتثال اولى بخلاف ما اذا كان الاخر اهم فيجب اختياره وان كان متحدا ثم ان ما ذكرنا انما
يتم فيما اذا كان المتعدد معلوما من بين المشتبهات كان يعلم اما بحرمة شرب هذين الانائين
او وجوب شرب الاناء الاخر وبالعكس واما اذا لم يعلم بالمتعدد فلا فرق في ذلك الا انه كما لا يخفى ولعله
فلا بد للفقيه من ملاحظة الموارد فرب واجب يقدم على الحرام وان قلنا دفع المضرة اولى من جلب المنفعة
وربما ينعكس المطلوب ولو مع قطع النظر عن القاعدة المذكورة فليكن على ذكر منه **اصل**
قد عرفت في اول البحث ان قيام الشبهة الى الشك في التكليف والشك في المكلف به وان كل واحد منهما
اما موضوعي واما حكمي وقد فرغنا[2] عن احكام الشبهات التكليفية موضوعية وحكمية ومن الشبهة
في المكلف به في الشبهات الموضوعية على حسب اختلاف اقسامها من المتباينين وجوبية وتحريمية
ودوران الامر بين المحذورين وما دار الامر بين الاقل والاكثر بقي الكلام في الشبهة الحكمية من الشك
في المكلف به فتارة يقع الكلام في المتباينين واخرى في الاقل والاكثر وعلى الاول فتارة في الشبهة
الوجوبية واخرى في التحريمية ومرة في دوران الامر بين المحذورين والاصل هذا معقود لبيان
الشبهة الوجوبية منها فتارة فيما اذا تعارض النصان فتفصيل الكلام فيه في الخاتمة ان شاء الله

[2] بيانه

واخرى لفقد النص او اجماله واما الكلام عند التعارض فمحصله التخيير على ما سيجيء واما عند
فقد النص او اجماله كما اذا علمنا بوجوب الظهر او الجمعة اجمالا ولم نحقق الواجب بالخصوص لعدم
النص عليه او لاجماله فيقع الكلام في المقامين تارة في جواز المخالفة القطعية وعدمه
واخرى في وجوب الموافقة وعدمه اما الكلام في المقام الاول فقد يظهر من المحقق القمي
تبعا للمحقق العلامة الخوانساري على ما حكاه عنه جواز المخالفة والحق عدمه كما ستعرف
وقد يتوهم احالة الامر في المقام الى ما تقدم في الشبهة المحصورة ولكن على ما ينبغي للفرق
الظاهر بين المقامين للعلم بوجوب الاجتناب عن النجس في الواقع وان كان مرددا بين اشيا
والقطع بتعلق الطلب هناك او ترك على حسب اختلاف المقامات فيها بخلاف المقام لكون
الخطاب غير معلوم المراد فما هو معلوم لا يجدي لانه بمنزلة مجرد الصوت وما هو مجد غير معلوم
وهو المراد فربما يسبق الى الوهم القول بالبراءة في المقام دون الشبهة المحصورة فان الوهم فيها
بمكان من البعد على ما عرفت ثم انه قد يتوهم ايضا قياس المقام بما مر في دوران الامر
بين الواجب والحرام في الشبهة الحكمية التكليفية وسقوطه ظاهر لاستلزامه المخالفة العملية
في جميع صوره بخلافه كما عرفت تفصيله وكيف كان فاحتج القائل بان التكليف في المقام اما
باحدهما معينا او باحدهما غير معين او بالواقع المجهول والكل باطل اما الاول فلعدم الامر به
كما هو المفروض ويكشف عنه قبح العقاب عند العقول السليمة على ترك احدهما بالخصوص
واما الثاني فلعدم دلالة الامر على احدهما بهذا الوصف لكونه امرا انتزاعيا لا ينافي عليه
الخطابات الشرعية ولا غيرها واما الثالث فلقبح العقاب عليه مع كونه مجهولا كما في الشكوك

البدوية

البدوية ان اريد اثبات الوجوب بالنسبة اليه بمجرد الخطاب المجهول عندنا الا المفروض عدم
العلم به وان اريد اثبات التكليف بواسطة ادلة اخرى من اجماع على لزوم الاتيان حتى
او اخبار الاحتياط فعلى تقدير وجوده مما لا يضر بما نحن بصدده من اقتضاء القواعد كما لا يخفى
والجواب عنه ان التكليف بالواقع المجهول عندنا ولا ضير فيه لان الجهل بالخطاب غير مضر بعد
العلم بنفس التكليف كما في صورة العلم التفصيلي فيما لو علمنا تفصيلا بان المائع الفلاني اما
هو خمر واما ماء مغصوب فان الخطاب مجهول وحيث ان العلم حاصل فلا ضير في جهل الخطاب
ففي المقام نحن ندعي ان العلم الاجمالي بمنزلة العلم التفصيلي فكما ان الجهل بالخطاب مع حصوله
لا يضر في لزوم العمل على طبقه فكذا في المقام فالعلم الاجمالي منجز للتكليف كالعلم التفصيلي لو
الحاصل اوامره ونواهيه نعم عقلا ونقلا ويكشف عن ذلك تكليف الكفار بالفروع مع عدم
العلم التفصيلي بخصوصيات الاحكام الفرعية كما حقق في محله وقوله عليه السلام فيما سأله
السائل عن سماع صوت في المخدع ما اسوء حالك لو كنت تموت بهذه الحالة فعليه
استقر طريقة العقلاء في اطاعة مواليهم وتعذيب عبيدهم كما هو واضح من الشمس وابين
من الامس عند الرجوع الى سيرتهم فالمانع اما ان نقول بان مجرد الجهل بالخطاب يقتضي بعدم
التكليف ولو مع قطع النظر عن جميع ما عداه فكلامه منقوض بصورة التمكن من تحصيل العلم
التفصيلي اذ بمجرد الجهل سقط التكليف ولا دليل على وجوب مقدمة الواجب بعد سقوط
ذيها فلا دليل على تحصيل العلم لان مقدمة الواجب المشروط ليس بواجب اتفاقا ولهذا قد طعن
على القائل بلزوم الفحص مع عدم القول بوجوب الواقع عند الجهل كالمقدس الاردبيلي

ومن تابعه كصاحب المعالم ونحوه جمال المحققين بان وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذيها

من اعجب العجائب اللهم الا ان يق بان الفحص واجب نفسي لا مقدمي كما يراه بعض الاجلة تبعا

لآخر من الاعاظم الا انه قد زيف في محله بانه اذ الواجب النفسي او الغيري ليس بمجرد الاصطلاح والتعبير

بل المناط فيه هو المصلحة الواقعية فلو كان الفحص ذا مصلحة واقعية في رتبته هو بنفسه فهو واجب

نفسي ولو لم يكن كك بل مصلحة وجوبه في غيره فهو واجب غيري فليس الاسم باحق بفرض وجوبه

النفسي قبل الفحص والوقت ووجوبه الغيري بعده كما لا يخفى واما ان يقول بان الجهل بالتكليف

مع عدم التمكن يمنع من التكليف ولو عند العلم الاجمالي فالحاكم بيننا وبينه هي الادلة الناشئة

من عموم لزوم الاطاعة عقلا فكما ان العقل يحكم بلزوم الامتثال عند العلم التفصيلي فكذا

يحكم به عند العلم الاجمالي وان كان الخطاب مجهولا اذ لا تاثير فيه وعليه سيرة العقلاء في

كل الازمنة في جميع الامكنة فان قلت مرجع النزاع عند التحقيق على ما قررت الى ان شرط التكليف

هل هو العلم التفصيلي اولا فالقائل بالبرائة يدعي الاشتراط ومدعي الاحتياط يقول بالاطلاق

فعلى الاول لا تكليف عند عدم العلم التفصيلي لانتفاء شرطه وعلى الثاني فلابد من الامتثال

فالشبهة في المقام يرجع الى الشبهة الحكمية التكليفية لما قد تقرر في مقامه من ان الشك

في اشتراط الواجب واطلاقه راجع اليه والاشتراط موافق للاصل اذ قضية الاشتراط كما عرفت

هو العدم عند العدم وبالجملة ففي المقام لابد من اعمال البرائة لانه من جملة موارده قلنا

نعم اذا دار الامر بين الاشتراط والاطلاق الاصل الاشتراط لان الاصل عدم التكليف ولا يجدي

اصالة عدم الاشتراط ما لم يكن في البين اطلاق لفظي يؤخذ به ومرجعها الى اصالة الحقيقة

في المطلق

في حد ذاته

في المطلق واما اذا لم يكن هناك اطلاق لفظي فمرجعها الى اثبات التكليف في محل الشك وقد

عرفت جريان البرائة فيه كما ستعرفه في بعض المباحث الاتية الا انه لابد ان يعلم ان المقام

لا عبرة به لاختصاص مورد البرائة بما اذا لم يكن الشك في البرائة والاحتياط كما عند الشك

في التكليف من غير ان يكون الشك في الاحتياط واما اذا كان الشك في مورد البرائة والاحتياط

كان لم يعلم بان المورد الكذائي من موارد البرائة او الاحتياط فلا يجري فيه البرائة بل لابد من الاخذ

بالاحتياط والسر في ذلك ان مناط قاعدة البرائة هو حكم العقل بقبح العقاب عند الشك

التكليف فان لم يحكم العقل بذلك لم يؤمن من الضرر المحتمل فعند تردد العقل في قبح العقاب

وعدم قبحه يستقل بلزوم الاحتياط اذ لا مانع لاحتمال العقاب والحاكم بدفعه العقل المستقل

فالشك في لزوم الاحتياط او العمل بالبرائة عند الشك في البرائة انما هو شك بدوي يرتفع

بملاحظة عدم ما يؤمننا الضرر كما هو المفروض كما في الشك في البرائة في مواردها على ما مر تمام

الكلام فيهما فظهر من جميع ما مر انه اذا شك في ان العلم الاجمالي ايضا منجز للتكليف كالعلم التفصيلي

او ليس منجزا كالجهل الساذج لا يصح التعويل باصالة البرائة عن التكليف عند عدم العلم التفصيلي

ولو مع وجود العلم الاجمالي اذ الاصل الاصيل في المقام هو الاحتياط لعدم ما يعادله في وجوب

دفع الضرر كما لا يخفى على ان العقل يحكم باستواء العلم الاجمالي والتفصيلي في تنجز التكليف بهما

كما يكشف عنه بناء العقلاء وان كان التمسك ببناء العقلاء في مثل المقام لا يخلو عن شيء لاحتمال

ان بنائهم على الاحتياط في اذهانهم من حيث ان المقصود عندهم هو الوصول الى المصالح الكامنة والمفاسد

الموجودة في الاشياء من غير ملاحظة التعبد باوامر المولى الا ان الوجدان السليم لو لاحظ المقام

ولو بعد الفحص عما ذكر وتمحض في ملاحظة الاطاعة والمعصية الا ان منشأ للتعبد يحكم بعدم

الفرق كما لا يخفى ثم ان من جميع ما مر يظهر وجه المختار من عدم جواز المخالفة **المقام**

الثاني في لزوم الموافقة القطعية وقد مر في توسط احتجاج القائل بجواز المخالفة

ما يغني عن اطالة الكلام في توجيه المختار الا انه لابد من تعرض بعض الوجوه التي قد استدل

لوجوب الموافقة كما هو الحق منها استصحاب التكليف وبيانه انه لو فرض حصول الاشتباه

بعد العلم التفصيلي فقبل حصول الاشتباه لابد من الامتثال وبعده يشك فقضية الاستصحاب

بقائه ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل وفيه اولا عدم ارتباطه بالمقام اذ على تقدير

الاغماض عما فيه يثبت حرمة المخالفة لا وجوب الموافقة وثانيا ان استصحاب التكليف في الصورة

المفروضة معارض باستصحاب البرائة قبل التكليف بيان ذلك الصبي المراهق لا تكليف له قطعا

فلو بلغ وعلم اجمالا بوجوب شيء غير معلوم المراد فاستصحاب البرائة السابقة يقتضي بعدم

التكليف ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل اللهم الا ان يق بتقديم استصحاب التكليف

لانه اصل مثبت للتكليف وبه يرتفع الشك في التكليف كارتفاعه بدليل اجتهادي فلا يرجع

استصحاب البرائة الى نفي قاعدة البرائة وعند التعارض يقدم الاستصحاب على البرائة ومنها

قاعدة اشتراك التكليف وبيانها ان الكلام في الجهالات العرضية بعد تمام الحجة على الكل

بوجه متعارف في الابلاغ واتمام سعي الايصال بعد خفاء الحجة وحدوث الاراء الباطلة وكثرة

الغابرة كما نطق بها جملة من الاخبار ووصل من الائمة فكان الامر المجمل معلوما عند

المشافهين وقد انعقد الاجماع على اشتراك التكليف فيثبت في حقنا ايضا وفيه ان بطلان الاختفا

عن

عن معلومية الحكم للمشافهين ان المعلومية عندهم لا يقتضي ثبوت الحكم في حقنا عند الجهل

على ان ذلك لا يقتضي بوجوب الموافقة القطعية الا بعد ضم قاعدة الاشتغال كما لا يخفى ولو

فرضنا الجهل في حق المشافهين فلا يسلم التكليف في حقهم ايضا فلا فرق بيننا وبينهم الا العلم والجهل

ومنها استصحاب الاشتغال وبيانه ان بعد الاتيان باحدهما يشك في رفع الاشتغال وبقائه

والاصل يقتضي بقائه وفيه اولا انه لا يخلو عن نوع مصادرة لو اريد استصحاب التكليف

بنفس الواقع المجهول وغير مفيد لو اريد استصحاب غيره اذ المفروض اتيانه باحد المحتملين فا

فانقطع الاستصحاب وان اريد استصحاب الامر المردد بين الواقع وغيره فهو من فروع الشك

وسيجيء الجواب عنه وثانيا انك قد عرفت فيما تقدم في اوايل البحث عدم جواز التعويل

على الاستصحاب في مثل المقام وتوضيحه يحتاج الى رسم مقدمة وهي انه لا شك في ان مورد

الاستصحاب لابد له من ان يكون هناك يقين سابق ثم شك لاحق له فمن حيث ثبوت

المتيقن في السابق بعد الشك يحكم ببقائه ليترتب عليه احكامه فعلى هذا لا معنى للاستصحاب

الا ترتيب اثار المتيقن على المشكوك حال الشك من حيث ثبوته في الزمن السابق فلو فرض

انتفاء الشك في اللاحق فلا مجرى للاستصحاب الا على وجه تقديري على تقدير كما انه لو فرض

عدم ترتب الاحكام المطلوبة على المشكوك فلا مجرى للاستصحاب بل لا يعقل له معنى اذ البقاء

بحسب الواقع مشكوك فلا معنى للحكم ببقائه وعدم نقضه الا الاخذ باحكامه فعند عدم ترتب

الاحكام عليه يبقى الاستصحاب بلا محصل كما لا يخفى واذ قد تقرر هذا فنقول ان الحاكم باثبات

الفرد المحتمل هو العقل اذ بعد العلم بالتكليف فهو حاكم على الامتثال وهو موجود في الاشتغال

فالمكلف بملاحظة حكم العقل كانه يسمع من المولى وهو يأمره باتيان الواقع ولا يقرّه
عدم حصول العلم بالامتثال مع ان المطلوب منه هو الامتثال فلا مناص من الاحتياط
اذ مجرد الشك في الامتثال يكفي في استقلال العقل في الحكم بالامتثال ولا حاجة الى
ملاحظة ثبوته في الزمن السابق ولو فرض عدم حكم العقل بلزوم الامتثال فلا جدوى
في الاستصحاب بل لا معنى له كما عرفت اذ غاية الامر عند الشك في ابانه يحكم ببقاء الاشتغال
بالواقع وحيث ان المفروض عدم حكم العقل بلزوم الامتثال لا يترتب على بقاء الاشتغال
اتيان المحتمل الاخر الا على تقدير ان يكون الاصل مثبتا لكون الباقي هو الواقع فيجب
امتثاله كما عند العلم التفصيلي ثم ان مجرد كون الاصل مثبتا انما يجدي فيما اذا اتحدت
الجهة الباقية مثلا واذا تعددت المحتملات فالاصل على تقدير الاثبات نقضي بان
الواقع بين الجهات الباقية ولا يجب الامتثال والاحتياط الا على تقدير حكم العقل بلزوم
الاحتياط والمفروض عدم استقلال العقل به فلا يترتب الاتيان بالمحتملات ايضا
على الاستصحاب وان كان المثبت منه ايضا معولا عليه كما يراه بعض من لا تحقيق له
وقد يستدل في المقام باخبار الاحتياط عموما كقوله اخوك دينك وقوله دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وقد عرفت فيما سبق في المقامات السابقة عدم صحة الاستناد اليها لضعف
سندها وعدم الاعتداد بدلالتها نعم ربما يصح التأييد بها وخصوصا مثل ما رواه الشيخ
عن علي بن سندي عن صفوان عن عبد الرحمن قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين
اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء فقال بل عليهما جميعا

ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه
فقال اذا اصبتم مثل ذلك فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا والتقريب
ظاهر بعد ظهور ان المقام من الشك في المكلف به الا ان يقال ان الامر بالاحتياط انما هو بواسطة
امكان الوصول الى الحجة وتحصيل العلم فيدل على عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص ولا دلالة
فيه على لزوم الاحتياط فيما لو رهنا لعدم حصول العلم كما في امثال زماننا على ان الامر
بالاحتياط يحتمل رجوعه الى الفتوى بغير علم كما لا يخفى فيكون مفاده مفاد سائر الاخبار الناهية
ومثل ما رواه في الصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج
المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له ابدا فقال ع لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها
بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين
اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين
اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها
فقلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الخ
والتقريب ان المفهوم من الرواية لزوم الاحتياط فيما يمكن الاحتياط كما في الجهل بانها
في العدة اولا والجواب ان ذيل الرواية دليل على عدم وجوب الاحتياط كما يشعر قوله فهو
بذلك وحسن الاحتياط مما لا يحتاج الى بينة كما لا يخفى **تنبيه** العلم الاجمالي يتصور على
صور الاولى ان يكون العلم الاجمالي في امرين يجمعهما تكليف تفصيلي وعنوان غير انتزاعي
كان يكون الواجب شيئا يمكن ان يحصل باطوار مختلفة على وجه يقع كل واحد منها بدلا

العلم

عن الاخر كالجهر والاخفات والظهر والجمعة والقصر والاتمام فان المكلف بعد علمه
تفصيلا في وجوب الصلوة يشك في كل من الخصوصيتين مع الاجمالي باعتبار واحد منها
فصار العلم للاجمالي والشك في الخصوصيات او المكلف شك فان التكليف بالصلوة المعلومة
تفصيلا هو يجب امتثاله في ضمن الظهر او الجمعة فيشك في الافراد مع العلم باحدها اجمالا
ونظيره لذلك الاخبار المشتملة على القدر الجامع على وجه لو تكثرت لتواترت كما لا يخفى
فان من طرح الخصوصيتين يلزم طرح حكم شرعي تفصيلي غير انتزاعي وهو التكليف بالصلوة
المعلومة تفصيلا الثانية ان لا يكون العلم الاجمالي بين امرين كذلك بل يكون على وجه
لو طرحنا الخصوصيتين لا يلزم منه طرح امر معلوم شرعا تفصيلا غاية ما يلزم فيه طرح خطاب
انتزاعي وهو الخطاب باحدهما كما اذا علم اجمالا اما بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال
او بوجوب الصوم في كذا او بوجوب المضاجعة مثلا فان من طرح الخصوصيات لا يلزم طرح خطاب
شرعي الا ما ينتزعه العقل من وجوب احدها فصار العلم الاجمالي هو عام الخصوصية
والطبيعة ونظيره الاخبار التي لا يجمع في مضمون على وجه لو تعددت لتواترت كما لا يخفى
الثالثة ان يكون العلم الاجمالي حاصلا بين وجوب شيء وحرمة الاخر كما اذا علم اجمالا
بوجوب غسل الجمعة او حرمة الاستقبال عند التخلية ولك ان تقول ان المكلف اما يعلم
جنس الخطاب او لا يعلم فلا بد وان تكليفه هل هو الامر او النهي وعلى التقديرين فاما
يعلم بامرين يجمعهما خطاب تفصيلي او لا يعلم بهما بل علمه الاجمالي دائر بين امرين
في مسئلتين لا شك في لزوم امتثاله في الصورة التي يجمعهما عنوان تفصيلي كما يحكم به العقل

التسليم الخالي عن شوائب توهم على ما عرفت فيما تقدم لصدق العصيان الموجب لدخول
النيران اعاذنا الله منها وجميع الاخوان واما في غيرها من الصور ففي جواز المخالفة العملية
منع نظرا الى ان المردد بين الحج والمضاجعة مثلا وبين الدعاء عند الرؤية وتجمرة لم يقع
في تلو الخطابات الشرعية فلا يلزم من مخالفة العلم الاجمالي في المقام مخالفة خطاب تفصيلي
حتى يلزم العقاب والمعصية فان العلم الاجمالي حصل بينهما اتفاقا فكل من الخصوصيتين
مشكوك صرفا فيجري فيهما البرائة او عدم جوازه كك نظرا الى عدم الفرق بين الصورتين الا بما
لا يجدي في صدق المخالفة والمعصية اذ من المعلوم اجمالا تعلق التكليف باحدهما جزما وكون
العلم الاجمالي دائرا بين امرين يجمعهما عنوان تفصيلي او دائرا بين امرين ليس كك مما لا دخل له في
المقام ابدا حيث ان الكلام هو ان المكلف لا يعلم ان الخطاب المتوجه اليه في يوم الجمعة هل
هو قوله صل الظهر او صل الجمعة وما فرض منهما فردان من كلي الصلوة فقد يتخيل ان القدر
المشترك فيهما معلوم تفصيلا والا ففي الحقيقة قد يمكن منع تحقق الفرق بينهما وعلى تقدير تسليمه
فقد عرفت ان العقل لا يفرق بينهما بعد صدق المخالفة او يفصل بين ما كان حسن التكليف
معلوما فيحكم بعدم جواز المخالفة القطعية وبين ما لم يكن حسن التكليف كما اذا علم اجمالا بوجوب
شيء او حرمة شيء اخر فيحكم بالجواز نظرا الى عدم معلومية الخطاب جنسا وشخصا فيهما البرائة
مثلا او يفصل بين ما اذا كان مريدا للمخالفة ابتداء وبين ما اذا اتفق فعل احدهما ثم بدا له
فعل الاخر نظرا الى عدم القصد في الثاني بخلاف الاول وجوه قال الاستاد دام علاه في فلك المعالي
والانصاف ان العقل لم يجد منه الحكم بعدم جواز المخالفة القطعية في المردد بين امرين

لا يجعلها الخطاب تفصيلي كما في الشبهة الغير المحصورة لا يحكم العقل بلزوم الاجتناب
لبعد الاطراف عن نظر العقل قلت قد تقدم في الاصل السابق في الشبهة المحصورة في مقام
الورود على الحديث الجاري عدم تفاوت حكم العقل بين المجمع في الجنس الواحد والمختلف
فيه في مقام الموافقة القطعية فكيف يجوز المخالفة القطعية فمناط حكم العقل هو العلم
بالمحبوبية والمبغوضية وهو حاصل في المقامين من غير فرق وذلك فالتوقف في احدهما يلازم
التوقف في الاخر فتدبر لتكون على بصيرة من الامر **اصل** في الشبهة التحريمية الحكمية
فيما شك في المكلف به فيما دار الامر بين المتباينين كما اذا علمنا بحرمة الغناء في الشريعة
وشككنا في ان المراد منه هو الصوت المطرب او الصوت مع الترجيع فلا اشكال في حرمة
القدر الجامع بينهما من مورد الاجتماع واما في مورد الافتراق من الطرفين فيعلم اجمالا
بحرمة احدهما ولا نعلم ان الحرام ايهما تفصيلا ولا فرق في ذلك بين الاشتباه الناشي
من اجمال النص او فقده واما التعارض فستعرف الحكم فيه فيما سيجيء وكيف ما كان فالحق
في المقام هو لزوم الاحتياط عن كليهما كالاصل السابق في جانب العكس **اصل** في الشبهة
الحكمية عند الشك في المكلف به فيما دار الامر بين المحذورين في المتباينين كما اذا علمنا
بصدور امر ونهي ولم نعلم ان الامر تعلق باكرام زيد مثلا والنهي تعلق باهانة عمرو
او تعلق النهي بالاكرام والامر بالاهانة فهل يجب الاخذ باحدهما وهو مخير او الحكم بالتخيير
فيهما وعلى الاول فهو مخير بدوا او استمرارا وعلى الاول فهل هو بالتخيير او بالاختيار وجوه
من تفصيل الكلام في نظير المقام في الشبهة التكليفية والمختار المختار والدليل الدليل

والتفصيل

والنقض النقض والجواب الجواب فلا نطيل بالاعادة **اصل** في الشبهة الوجوبية الحكمية
عند الشك في المكلف به فيما دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين والمراد بالاقل
والاكثر الارتباطيين على ما ذكره بعضهم هو ما كان الاقل مجزيا بقيده وليس كذلك بل الاولى
به هو ما كان الامر دائرا بين واجبين نفسيين احدهما الاقل والاخر فان نوع الثاني
من نوعات الارتباطي مع انه يجزي الاقل بقيده مع انه عند الاحتياط لا يجب الا ذاك
واما امثال ذلك الصلوة فيما لو شك في ان الواجب النفسي منها هو الصلوة بلا سورة مثلا
او مع السورة فعلى تقدير الاول في الصلوة واجبة نفسية ايضا وكيف ما كان فالمشهور
في المقام بين الفقهاء العظام البرائة فمن المتقدمين الصدوق كما يظهر عند الفتوى بجواز
القنوت بالفارسية كما نبهنا عليه والمحقق والعلامة من المتاخرين وقد اضطرب كلام
الشهيد في ذكرى في الوضوء حيث افتى بالبرائة فيما لو نبت لحم زائد تحت المرفق وبالاحتياط
فيما لو نبت فوق المرفق وذهب جماعة الى لزوم الاحتياط كالسيد علم الهدى واول من فصل
الاحتياط من المتاخرين من اصحابنا هو المحقق السبزواري ويحتمل ان يقال بالفرق والتفصيل
بين الاجزاء والشرائط فبالاحتياط في الثاني وبالبرائة في الاول وان لم نجد قائلا به هذا الا انه
لا اصول ان يحتمل ذلك لما ستعرف عند الخوض في الادلة نظرا الى ان الشك في الجزء ربما
يصير مرجعه الى المتباينين بخلاف الشرط ولا يخفى ان التفصيل هنا ربما يخالف التفصيل
في الصحيح والاعم وحيث ان الجزء اقرب الى الاعتبار في معنى اللفظ بخلاف الشرط ولا فرق
في ذلك بين ان يكون الشبهة ناشية من فقد النص كما اذا تم الاجماع مثلا على وجوب

شيء في محله ولو باعتبار شيء اخر جزء او شرطا فيه لعدم النص او كانت الشبهة ناشية
من اجمال النص كالصلوة بناء على مذهب الصحيح والاعم فيما لو قلنا بعدم وروده
في مقام البيان كما قد يقال بذلك في قوله اقيموا الصلوة فانه وارد في مقام الوعظ مثلا
او قلنا بالاطلاق الا انه عرضه الاجمال من جهة كثرة ورود التقييدات وبيان هذا المقال
وتوضيح هذا الاجمال يحتاج الى تحقيق القول في تلك المسئلة فنقول من الناس من يرى
ان لفظ الصلوة وامثاله كلفظ السرير والبيت ونحوهما موضوع لمعنى مركب من اجزاء
يصدق معها اسم الصلوة عرفا على وجه لو انضم اليها جزء اخر في خصوص مقام كان ذلك
جزء للفرد او قيدا خارجا عن حقيقة تلك الماهية كما في السرير فان الاجزاء المتبادلة يكفي
في صدق اسم السرير ولو انضم اليه بعض الاجزاء في وقت كان ذلك قيدا لخصوص الفرد
بعد صدق الماهية بدونه ايضا او جزء له على اختلاف الاعتبارين ومنهم من يرى ان
لفظ الصلوة اسم للماهية المجتمعة لجميع الاجزاء والشرائط كما هي مطلوبة للشارع فعلى
الاول فلفظ الصلوة كسائر المطلقات يكشف عن معناه المطلق بحيث لو شك في تقييده
يدفع باصالة عدم التقييد ويحكم بالاطلاق ويكشف عن ذلك بان المطلوب ايضا
هو هذا المعنى وعلى الثاني فلفظ الصلوة لا اطلاق فيه فيما لو شك في تقييده بشيء
لا مجال لدفعه باصالة الاطلاق فهو من المجملات الذاتية لا بد من ان يبينها الشارع
عند طلبه لها ومن هنا ينقدح ضعف ما قد يتوهم من ان الاطلاق مما لا يجدي على
تقدير القول بالاعم ايضا للقطع بان المطلوب هو الصحيح فان المطلوب غاية ما يظهر لنا

باللفظ

باللفظ فعلى تقدير اطلاقه يكشف عن ان المطلوب هو هذا كما في ساير المطلقات فبناء
الرقبة فيستكشف عن ان المراد بها هو مطلقها سواء كانت مؤمنة او غيرها وبالجملة فلو
قلنا بوضعه للاعم فاما ان نقول بان الخطابات المشتملة على لفظ الصلوة كاقيموا الصلوة
ونحوها اما ان يكون واردة في مقام البيان ولو من هذه الجهة او لا نقول به وعلى الاول
فاما ان نقول بان الاطلاق هذا مما عرضه الاجمال بواسطة كثرة التقييدات او لا نقول
لا شك في بيان المراد وظهوره فيما لو قلنا بوروده في مقام البيان كما انه لا شك في اجماله
على التقديرين الاخيرين فعلى هذين التقديرين يكون لفظ الصلوة من المجملات
العرضية وعلى تقدير القول بوضعه للماهية الصحيحة يكون من المجملات الذاتية فلو
شك في شرطية شيء او جزئيته لا يصح دفعه بالاطلاق لاجمال الخطاب على هذه الوجوه
كما اذا علمنا بالتقييد ولم نعلم المراد من المقيد على وجه تردد في جملة اشياء فظهر من
جميع ذلك ان الصلوة على تقدير القول بالصحيح مطلقا من امثلة المسئلة التي نحن بصدد
بيانها وكذا على القول بالاعم على التقادير المذكورة واندفع ما قد يتوهم في المقام
ان لازم القول بالصحيح هو الاخذ بالاشتغال ولازم القول بالاعم هو الاخذ بالبرائة
اذ رب قائل بالصحيح في تلك المسئلة يقول بالبرائة في هذه المسئلة ورب قائل بالاحتياط
يقول بالاعم فيها نعم لا يثمر القول بالاحتياط على تقدير القول بالاعم وكان الاطلاق
عنده واردا في مقام البيان ولم نقل بالاجمال من جهة كثرة التخصيصات نظرا الى ان التقييد
المقيد الثابت مما لا يضر في الاطلاق وغير الثابت مدفوع بالاصل لان القول بالاحتياط

انما هو قوله به من جهة القواعد والاصول العملية فلا ينافيها وروده دليلا اجتهاديا
على عدم لزوم الاحتياط وهو الاخذ بالاطلاق وكيف ما كان فعندنا مسئلتان
احديهما مسئلة لفظية يبحث فيها عن ان الالفاظ المستعملة عند المتشرعة هل هي
موضوعة للاعم من الماهية المجتمعة للاجزاء والشرائط على وجه يصدق بدون بعضها
عرفا كما في ساير المطلقات العرفية او هي موضوعة لخصوص المجتمعة للاجزاء وحيث
انا لا نعلم الموضوع لها من اجزائها وشرائطها فلا مناص من ان يكون تلك الالفاظ
مجملة غير ظاهرة الدلالة على المراد بها وثانيتهما انه فيما لو نعلم بجزئية شيء او شرطيته
هل القاعدة تقتضي بان يكون المشكوك جزءا او لا فالمحتاط على الاول وغيره على الثاني
وعدم العلم تارة بواسطة فقد النص واخرى بواسطة اجمال المراد كما في الفاظ العبادات
والمعاملات ايضا في وجه على القول الثاني في المسئلة الاولى فتلك الالفاظ على
مذهب الصحيحي من موارد النزاع في هذه المسئلة ولا ملازمة بين المسئلتين لان
القائل بالاعم قد يقول بالبرائة الا انه لا يجديه بالنسبة اليه بعد دلالة الاطلاق
على عدم الجزئية وكذا لا يجدي لو قال بالاحتياط لورود الاطلاق على الاصل نعم انما
يجديه فيما كان الشك ناشيا من فقد النص فقط اذ لا اجمال عنده فلو كان اللفظ
مجملا يجديه ايضا والقائل بالصحيح لو قال بالبرائة كما هو المشهور فيبني عليها ولو قال
بالاحتياط فكذلك وبعد ما عرفت من التوضيح ظهر لك فساد الوهم ولعله سرى الوهم
من ان بعضا في صف متاخري المتاخرين بعد ما عنون المسئلة اختار القول بالصحيح

وحيث

وحيث كان مختاره في المسئلة الثانية ايضا هو الاحتياط اطلق القول بوجوب الاشتغال
فيتوهم منه بعض من لا تحقيق له ان القول بالاحتياط ملازم القول بالصحيح والقول بالاعم
ملازم القول بالبرائة وظهر لك ان ثمرة النزاع في المسئلة الاولى انما هو مجرد الاخذ بالاطلاق
ثم انه قد يكون منشأ الشك هو تعارض النصين وبيانه موكول الى مسئلة التعادل والترجيح
وحاصل القول فيه التخيير كما ستعرف ثم انه لا يخفى ان الاصل في المسئلة مع القول بالاحتياط
لما عرفت في اول اصول المسئلة ان العقل ما لم يؤمن من الضرر العقاب لا يحكم بالبرائة وحيث ان
العقاب ليس من الممتنعات الذاتية فاثبات عدمه وامتناعه من الحكيم لابد وان يكون
مستندا الى قبحه فيما لو ثبت قبحه لا يؤمن النفس منه وفيما لو شك في ان المورد مورد البرائة
او الاحتياط لا شيء هناك يوجب الامن من العقاب فلابد من الاحتياط دفعا لاحتماله كما لا يخفى
وقد نبهنا عليه في الاصل السابق وقد يقرب بان الاصل في خصوص المقام بل وفي مطلق الشك في الماهية
مع القول بالاحتياط ولو قطع النظر عن هذا الاصل السابق في تمام موارد البرائة والاحتياط
وقد يقرر بان منشأ النزاع في اقسام الشك في المكلف به على ما هو صريح كل المتخاصمين
هو ان القائل بالاحتياط يقول في امثال الموارد ان التكليف انما هو على الواقع المجهول عندنا
والعقل حاكم بان التخلص من العقاب بفعل المردد بين الامرين واجب لدفع فيجب الاحتياط
والقائل بالبرائة يزعم ان التكليف ليس على الواقع وانما المكلف به هو مؤدى ما ثبت من الدليل
وهو اما احد الامرين او الاقل فلو سلم القائل بالبرائة ان هناك عقابا على المردد بين الامرين
في الواقع مع قطع ما ثبت عنده من الدليل لكان القول بالاحتياط متجها عنده فعلى هذا القول

ان القائل بالبرائة يقول بان العقاب الفعلي انما هو على الاقل او على احد الامرين قطعا
لما اداه اليه الدليل والقائل بالاحتياط يقول ان العقاب الفعلي انما هو على الواقع المجهول
عندنا فالشاك في احد الامرين يقطع بانه في الواقع يعاقب عقابا فعليا اما على الواقع
المجهول واما على الثابت بالدليل فيصير من موارد الاحتياط اتفاقا فالاانه يقطع بالعقاب
الواقعي المردد بين الامرين والمفروض ان القائل بالبرائة لو وجد عنده مثل هذا المورد
لكان يقول بالاحتياط ايضا فيجب القول بالاحتياط ابتداء هذا وانت خبير بما فيه من الخلط
والمغالطة فان الكلام في جريان البرائة في مثل المقام فانه لا يزيد على محل النزاع في المسئلة
الفرعية بشيء فان كلام القائل بالاشتغال في المسئلة الفرعية هو هذا الكلام بعينه
فلا يصح للاستناد اليه في مقام تاسيس اصل مسلم بين القولين على وجه يكون هو
المرجع عند عدم الدليل على احدهما بالخصوص كما لا يخفى واذ قد تقرر ما ذكر فالمقصود
عندنا هو ما ذهب اليه المشهور وتحقيق المقام يقتضي رسم امور الاول لا شك ان الداعي
الى امتثال اوامر المولى على وجه يكون مشتركا بين جميع من يجب عليه الامتثال وهو شانه
ذلك هو دفع خوف العقاب والتخلص من العذاب من غير ان يحتاج في ذلك الى انضمام
امر اخر كتحصيل الثواب والفوز باعلى درجات الجنات وان كان قد يصير مثل ذلك ايضا
من الدواعي اليه كما ان لبعض من حاز الفضائل وجميع الفواضل داعيا اخر غير ما ذكر
مشتملا عليه على وجه اتم واكمل كاستحقاق المعبود للعبادة كما لا يخفى الا ان ذلك لا يوجد
لعلو درجته وقصور مرتبة المكلفين لا يكون مطردا وانما الداعي الى الامتثال مطلقا

هو

هو دفع العقاب لاستقلال العقل بلزوم دفعه وقد نبهنا على ذلك فيما تقدم ايضا
فيجب الامتثال فيما لو احتمل العقاب فكيف بما اذا كان العقاب مقطوعا عند عدم الامتثال
كما في الاجزاء المعلومة في الصلوة فان ترك تكبيرة الاحرام او الفاتحة مما يترتب عليه العقاب
قطعا ولا يجب الامتثال فيما اذا لم يكن العقاب محتملا كما اذا كان في المقام ما يؤمن من العقاب
من عقل او نقل **الثاني** لا فرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري في صلاحية نفي كل واحد
منهما باصل البرائة فكما ان اصل البرائة ينفي ما يشك في وجوبه النفسي فكذلك ينفي ما يشك
في وجوبه الغيري من غير فرق بينهما والسر في ذلك ان ادلة البرائة عقلا ونقلا مفادها نفي
العقاب والباس عما لا يعلم وجوبه او حرمته وذلك بالنسبة الى الواجب النفسي والغيري سواء لا لما
قد يتوهم من ترتب العقاب على الواجب الغيري كالواجب النفسي بل من حيث ان تارك الواجب الغيري
والمتلبس بالترك لا يصير معاقبا ومتلبسا بالعقاب ولو من حيث ادائه الى ترك الواجب الغيري
فان تركه فيما نحن فيه عين ترك الواجب النفسي لان ترك المركب من جهة التركيب عين ترك جزء منه كما لا يخفى
فادلة البرائة تحكم بان المشكوك في ما لا يعلمون لا يصير منشأ وموجبا للعقاب سواء كان
مما يترتب في حد ذاته او مما يترتب على شيء او بواسطة وليس فيها ما يخصصه بالاول فلابد
من الاخذ باطلاقها ودعوى انصراف الامر والنهي في كل شيء مطلق حتى يؤدي الى لحاظ النفسية
ممنوعة على مدعيها كيف ولا نرى شيئا في ذلك غاية ما فيه ان ذلك هو فيما لو كان هناك
عنوان الوجوب والواجب في امثال الامر والنهي فالانصاف عدم الفرق بين الامرين فان هذا امر
اصطلاحي جعلي لا مدخل لها في انصراف الالفاظ اليها على ان الاخبار الا ما فيه لمؤاخذة

عليه

والعقاب وامثاله خالية عن لفظ الامر والنهي وما يشبه ذلك كما هو لا سترة عليه
ويشهد بما ذكرنا ان سياق ادلة البراءة لا يختلف بالنسبة الى دفع العقاب من الخطاء والنسيان
وما لا يعلمون فكما ان نسيان السورة في الصلوة لا يصير منشأ للعقاب على ترك الواجب
النفسي مع عدم ترتب العقاب على ترك نفس السورة فكذا عدم العلم بالسورة ونحوها يوجب
العقاب على ترك الصلوة بترك السورة فكل ما يؤمنا عقل ونقل من عقابه عند تركه
او فعله سواء كان العقاب من اثاره بنفسه او لاداءه الى ما هو من اثاره ككل جزء وشرط ترك
او فعله وكل ما لم يؤمنا دليل من عقابه عند تركه او فعله يجب امتثاله تركا او فعلا من
غير استفصال بين ان العقاب من اثار نفس الفعل او الترك كما في الواجب او الحرام النفسيين
او من اثار ما يوجبه ويؤدي اليه كما في الواجب او الحرام الغيري فالاستفصال في ذلك مما لا يجدي
شيئا كما لا يخفى وكفاك شاهدا في ذكرنا ما عاينته حال عدم العلم بالواجب الغيري مما ادى الى ترك
النفسي بتركه فعدم العلم والجهل بالشيء كالنسيان ولا فرق فيما بين ان يكون متعلقهما واجب
نفسي او واجب غيري وان كان بينهما فرق من جهة اخرى من حيث ان احدهما حكم ظاهري
والاخر واقعي الا ان الكلام في المقام في ترتب العقاب ولا فرق بينهما في هذه الجهة **الثالث**
العلم الاجمالي على ما عرفت منجز للتكليف وموجب للاحتياط والاتيان بالمقدمات العلمية
فيما لم يكن في احد الاطراف ما يقتضي بارتفاع التكليف المعلوم عنه بالخصوص من عقل او نقل
واما اذا كان في احد الاطراف ما يقتضي بذلك فلا مناص من القول بالبدلية اذ لا معنى لوقوع
الامتثال للزوم التناقض على تقدير العلم بالطلب والتكليف ولا معنى للحكم بعدم كون احد

الاطراف مقدمة علمية لاستلزامه خلاف الفرض فان المفروض انه من اطراف العلم الاجمالي فلم يبق
الا البدلية كما التزمنا بذلك فيما اسقط الشارع في المباشرين وجوب بعض الاطراف كما في
جهات القبلة والصلوة الفائتة على ما مر وكما التزمنا به في اطلاق احد الانائين المشتبهين
والسر في ذلك هو ما عرفت في اول الامور من ان محل العقل للتكليف والامتثال ليس الا بواسطة
دفع احتمال العقاب وبعد ما يطمئن النفس من العقاب بواسطة اصل من الاصول العملية
الغير المعارضة حينئذ فالعلم الاجمالي مما لا يجدي شيئا ولا يقتضي بوجوب الاتيان بمقدمته
لانتفاء المناط واذ قد تقرر هذه الامور فنقول ان مقتضى العلم الاجمالي وان كان هو الاتيان
بالاكثر حين دوران الامر بينه وبين الاقل لكونه مقدمة علمية للامتثال بالمعلوم الاجمالي
الا ان ادلة البراءة عقلها ونقلها واردة على هذا الحكم العقلي الموجب للاتيان والامتثال
كما في الشبهة البدوية فان وجوب الجزء الزائد المشكوك غير معلوم لنا وقد رفع العقاب
والمؤاخذة عن هذه الامة المرحومة في كل ما لا يعلمون لعموم الموصول فترك الجزء المشكوك
دفع العقاب والمؤاخذة عنه وهو المطلوب فان قلت لا يجري البراءة في الاجزاء قلنا المانع
عن الجريان ان كان دعوى اختصاص ادلتها بالواجبات النفسية فقد عرفت عدم تسليمها
وان كان من حيث ان ادلة البراءة مفادها نفي العقاب ولا عقاب على الواجبات الغيرية فقد عرفت
ايضا ان مفادها عدم ترتب العقاب على ترك شيء غير معلوم الوجوب سواء كان العقاب من لوازمه
او اثاره وهذا يكفي في المقام على ان لنا ان نقول الاصل براءة الذمة عن الاكثر فيه يتم المطلوب
فان قلت كما ان الاصل براءة الذمة عن الاكثر فالاصل براءة الذمة عن الاقل لان المفروض دورانه

بين ان يكون الواجب النفسي هو الاكثر او الاقل والاقل بهذا العنوان غير معلوم غاية الامر
معلومية الاقل لا بشرط والعلم الاجمالي انما هو بين الاكثر والاقل بشرط لا فهو بهذا العنوان
يحتمل ان يكون واجبا نفسيا والاصل براءة الذمة عنه فلا فرق بين المقام والمباشرين
فكما ان في المباشرين لا يصح التعويل بالاصل في تخصيص احد الاطراف فكذا في المقام قلت قد عرفت
في اول الامور ان الداعي للامتثال ليس الا دفع احتمال العقاب والعقاب معلوم في حال الاقل
للقطع بان ترك الفاتحة مما يوجب ترك الكل والمامور به وهكذا باقي الاجزاء المعلومة
فلا بد من الاتيان بها غاية الامر عدم العلم بوجوب الاقل بشرط لا واما الاقل لا بشرط فوجوبه
معلوم والعقاب على تركه قطعي فلا بد من الاتيان به وامثاله وعدم العلم بكون العقاب
مما يترتب على نفس الاجزاء المعلومة او باعتبار ترك الكل لا يجدي في المقام لما عرفت من ان
الاستفصال في ان العقاب مما يترتب على اي شيء غير معقول بعد ما علم اجماله فان قلت
ان اصالة البراءة عن الاكثر مما لا تعويل عليها فيما اريد بها اثبات ان الاقل هو المامور به
لعدم اعتبار الاصول المثبتة ومما لا اجدى فيها فيما اريد بها نفي الاكثر فقط من دون تعرض
بان المطلوب هو الاقل اذ لا يصدق الامتثال بدون اتيان الماهية المطلوبة قلت ان اريد
من اثبات الاقل اثبات مانعية الجزء الزائد فغير سديد وان اريد اثبات ان الواجب هو الاقل
المجرد بمعنى عدم وجوب الامر الزائد فاثبات الاصل غير مضر فان الفصل عدمي وهو عين مفاد
البراءة كما لا يخفى وتحقيق المقام على وجه ينكشف الظلام عن وجه المرام هو ان المانع من القول
بالبراءة عند الشك في جزئية شيء يحتمل ان يكون احد الامور الثلثة الاول امتناع جريان البراءة

في الاجزاء باختصاص دليلها بغيرها الثاني معارضة الاصل حينئذ بعد القول بجريانه
الثالث عدم الجدوى فيه على فرض الجريان وعدم المعارضة وحيث ان كل واحد منها
قد خالف فيه بعض القائلين بالاحتياط فلا جرم نفصل القول في كل واحد منها لتبيين
جلية الحال وحقيقة المقال فههنا مقامات الاول قد عرفت في ثاني الامور المتقدمة
عدم الفرق بين اقسام الواجب في جريان البراءة وعموم ادلتها فيها لانطباقها على نفي الكلفة
والضيق واثبات الاطلاق والسعة عن كل ما فيه ضيق وتقييد وعقاب من غير ان يكون العقاب
مما يترتب على ذات الفعل في حد ذاته او باعتبار امر اخر كما مر مفصلا الا ان للخصم ان يقرر المنع
بوجه اخر كان يقال ان القائل بالبراءة ان اراد نفي جزئية ما هو مشكوك الجزئية بالبراءة لاطلاق
ما دل على وضع ما حجب علمه فظاهر السقوط لان من المقرر في مقامه ان الجزئية ليست من
الاحكام الجعلية الموضوعية حتى يكون مرفوعة عند عدم العلم بها فانها كالكلية منتزعة
من خطاب الشارع بوجوب الاتيان بالفاتحة مثلا فكما ان الكلية ليست الا ما ينتزعها العقل
من لزوم الاتيان بعدة امور مرتبطة بعضها باخرى في ترتب اثارها عليها فكذا الجزئية
ليست الا ما يعتبرها العقل بعد اعتبار الشارع شيئا في امر او بعد الامر باتيان امر مركب
ونظير ذلك عند الرجوع الى الحالات الموجبة لطلب الامور المركبة كالمعاجين ونحوها فان
المنشأ للمولى ليس الا طلب تلك الماهية المركبة وانما كونها مركبة او كون الامر العدد جزءا فليس
الا من اعتبارات العقل واختراعاته كما لا يخفى على الفطن وكيف ما كان ان الجزئية ليست
من الامور الجعلية الموضوعة وما لا وضع لها لا رفع فيها فلا يصح ان يقال ان قوله ما

ما حجب الله علمه عن العباد او رفع عن امتي تسعة او قوله الناس في سعة ما لا يعلمون لكانا بعمومهما
شاملة للجزء المشكوك وان اراد نفي الحكم التكليفي بجريان البراءة في وجوب الجزء فهو ايضا
مما لا شك في فساده اذ لا معنى لنفي وجوب الجزء الا نفي وجوب الكل فان ترك الجزء عين ترك
الكل فانه عبارة عن مجموع الاجزاء فترك البعض عين ترك المجموع وهذا ظاهر سيما
بعد ملاحظة ما قرر في محله من ان وجوب المقدمة لا يغاير وجوب ذيها حيث انها
ليست مطلوبة في نفسها وفي حد ذاتها وانما مطلوبيتها للغير وللايصال اليه ولما ان
من للفرق في مقام ان تحقق حكم شيء باعتبار انما هو بحرفه بذلك الاعتبار فالايصال هو الحكم
والمطلوب منه هو الوصول الى ذيها والمطلوب منه هو نفس الوجوب فالوجوب الوارد مخصوص
الى ذيها وبهذا الاعتبار نفسي وقد ينسب الى مقدمته وبهذا الاعتبار تبعي كالدلالة الواردة
القائمة باللفظ عند انتسابها الى تمام المعنى الموضوع له والى جزئه او لازمه كما لا يخفى و
من هنا يعلم وجه عدم الفرق بين قلة المقدمات وكثرتها في اتصاف الاوامر الغيرية بالجد
فلا معنى لوجوب الجزء الا وجوب الكل ويلزم نفي وجوب الكل عند نفي وجوبه على ما هو ظاهر
فلا مجال في جريان البراءة في الاجزاء الا بالنسبة الى الاحكام الوضعية ولا بالنسبة الى الاحكام التكليفية
كما عرفت وستعرف تحقيق القول في المقام الثاني **المقام الثاني** ان مناط القول بالاحتياط
في جميع الاصول المتقدمة هو وجود العلم الاجمالي بين شيئين او اشياء على وجه لم يكن هناك
طريق يحصل للامتثال في احد الاطراف اما القطعي واما كالبينة ونحوها من الامارات الشرعية
في الموضوعات والادلة في الاحكام ولو بعد الفحص كالبراءة في الشبهة المحصورة والشبهة الحكمية

المراد به كما مر وهذا معنى قولهم ان قاعدة الاشتغال واردة على البراءة بخلاف ما اذا كان
في احد الاطراف طريق سلوكه يحصل الامتثال كما اذا كان الاصل جاريا فيه من غير معارض بجريانه
في الطرف الاخر كما هو مفاد قولهم ان البراءة واردة على الاشتغال فانه على ما قررنا في ثالث الامور
كما هو مقتضى الجمع بين مفاد الادلة لا بد من الحكم بالبدلية الجعلية على وجه لا يترتب عليه العقاب
المترتب على الواقع فيما لو كان الواقع في ضمن الطرف المعمول فيه اصل البراءة او مطلق ذلك الطريق
وعلى هذا فنقول ان القائل بالبراءة ان اراد جريان البراءة في الجزء فقد عرفت في المقام الاول
فساده وان اراد اجراء البراءة في الكل وهو الاكثر فهو وان كان جاريا الا انه معارض باصالة
البراءة من الاقل فالعلم الاجمالي موجود بين الاقل والاكثر مع عدم طريق يحصل الامتثال فلا بد
من الاحتياط والاتيان بالاكثر دفعا للعقاب المقطوع المردد بين الاقل والاكثر واعمال البراءة
فيهما يلزم المخالفة القطعية وفي احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فيما لو كان معينا ولا بد
فيه فيما لو كان غير معين من غير فرق بين المقام والمتباينين الا ان في ان الاحتياط في المقام في
فعل الاكثر فقط من غير حاجة الى فعل الاقل مرة ثانية بخلاف المتباينين والجواب فاختيار كل
من الشقين فانا نختار جريان البراءة في الجزء قولك لا يمكن جريان البراءة في الجزء من حيث الحكم الوضعي
مسلم لعدم مجعوليته عندنا واما عدم امكان جريانها من حيث الحكم التكليفي فغير مسلم اذ لا معنى لادلة
البراءة الا رفع الضيق واثبات السعة ولا شك في ان في فعل الجزء ضيقا فعند عدم العلم فهو
مرفوع كما لا يخفى ولا يترتب في ذلك رجوعه الى نفي الكل فان هذا هو بعينه معنى وجوبه الغيري ولا
بد على احد ان الجزء واجب نفسي وقد عرفت انهم متساوي نسبة ادلة البراءة فيهما كما مر فانيا

نختار جريان البراءة في الكل والاكثر واما قولك وهو معارض باصالة البراءة عن الاقل
سفسطة واشتباه بيان ذلك انه قد مر في بعض الشبهات في الشبهة المحصورة عدم اعتبار
العلم الاجمالي الواقع بين شيئين فيما اذا كان المعلوم الاجمالي معلوما تفصيليا في طرف
من جهة اخرى لرجوع الشك فيه الى الشبهة البدوية كما اذا علمنا بنجاسة اناء مخصوص
كان علمنا بانه بول ثم علمنا بعد ذلك اجمالا بوقوع نجاسة اخرى في احد الانائين على
وجه لا يختلف حكمها حكم البول في كيفية الطهارة والوجه فيه ظاهر وما نحن فيه من
هذا القبيل اذ وجوب الاقل ولو من حيث كونه واجبا غيريا داخلا في ضمن الاكثر معلوم و
قد علمنا بترتب العقاب على تركه وان لم نعلم ان العقاب المستند الى ترك الاقل انما هو
مما يترتب على تركه بنفسه او بواسطة ايجاده لترك الاكثر فانه على ما عرفت في الامور الثلاثة
المتقدمة مما لا يعقل هذا الاستفصال بعد ما علم ايضا بان المقصود الاصلي والداعي
الواقعي لعامة المكلفين هو الفرار عن العقاب والعلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر بعد
معلومية وجوب الاقل من هذه الجهة غير مجد اذ من المعلوم ان العقاب المترتب على الاقل
فيما لو كان الاقل واجبا نفسيا مخالف عقابه فيما لو كان واجبا غيريا والعقل ناظر معصوم
على دفع العقاب المعلوم فيبقى عقاب الاكثر مشكوكا فيه من غير معارضة لعقاب الاقل
فان من المعلوم عدم اعتبار الحيثية النفسية المجهولة في الاقل بعد القطع بترتب العقاب
عليه وبالجملة للاقل حالتان واعتباران احدهما الاقل بشرط شيء وهو بهذا الاعتبار
واجب غيري وثانيهما الاقل بشرط عدم اعتبار شيء فيه وهو بهذا الاعتبار واجب نفسي

وقد علمنا بترتب العقاب على ذات الاقل عند المخالفة وعدم الامتثال بالنسبة اليه
ولا بد من دفعه ولا يزيد عقابه فيما لو كان واجبا نفسيا على عقابه فيما لو كان واجبا
غيريا والحيثية المجهولة في الاقل مما لا يترتب عليها شيء والاصل براءة الذمة عن الاكثر
وحيث ان البراءة طريق شرعي جعلي يحصل للامتثال فلا بد من الاخذ بها كما هو مورد وجوب
الاحتياط فانه على ما قرر فيما اذا كان احد الاطراف موردا للبراءة دون غيرها والقول
بان البراءة لا ترد على الاشتغال فقد عرفت ايضا ان مورده فيما اذا لم يكن اختصاص
للبراءة باحد الاطراف لئلا يلزم ارتفاع الامتثال مطلقا كما لا يخفى فعند التامل مرجع
الامر الى وجوب اجزاء معلومة والشك في جزء غير معلوم كما في الاقل والاكثر لا الشك بين
او لا اثر للعلم الاجمالي الدائر بين الاقل والاكثر وعدم ما يترتب على الاقل في الجملة كما
في المثال المذكور وحاصل الكلام ان العلم الاجمالي احد اطرافه هو الاقل بشرط لا وهذه
الجهة وان كانت مجهولة الا انها على تقدير معلوميتها مما لا يترتب عليها عقاب زائد
حاصل من ترك كل من الاجزاء المستلزم لترك المركب فالعقاب الذي هو المحذور في امثال
المقام متعين معلوم في جانب الاقل والعقاب في جانب الاكثر يبقى مشكوكا مرفا فيجري
فيه البراءة ومرجعه في الحقيقة بالنسبة الى العقاب الى علم تفصيلي في جانب الاقل وان جهل
الوجه فيه والى شك تفصيلي في جانب الاكثر وان كان الاقل موصفا بانه بشرط لا من
جملة اطراف العلم الاجمالي في مقابل الاكثر كما لا يخفى فتدبر في المقام كي لا يشتبه عليك
حقيقة الحال فان العلم الاجمالي في المقام مما لا يترتب عليه شيء بخلاف المتباينين

المقام الثالث في انه بعد تسليم الجريان وعدم المعارضة بمثله فلا يجدي
فيما اذا العلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر مقتضيا احراز عنوان المامور به في
الخارج على وجه يصدق على المعلول في الخارج عنوان الذي تعلق الامر به تفصيلا
فيما لو علم كذلك واما اجمالا باتيان ما يحتمل ان يكون هو المعنون بعنوان المامور به فيما لو
كان معلوما اجمالا وغاية ما يترتب على الاصل في المقام هو نفي الاكثر فان اريد مع ذلك
اثبات ان الاقل هو المامور به على وجه يصدق عليه عنوانه فغير سديد لان الاصل المثبتة
مما لا تعويل عليها لا في الاستصحاب ولا في غيرها ونفي الاكثر لا يثبت ان الباقي هو الاقل
وان اريد مجرد نفي الاكثر من غير ارادة اثبات ان الباقي هو المامور به فلا يجدي وهذا هو الاقوى
ان ما ذكر في المقامين الاولين من جريان الاصل وعدم معارضته بمثله انما هو موجود
في الشبهة المصداقية فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين كما اذا نذر صوم
رجب وشك في يوم انه من اياما ولا ومع ذلك فقد عرفت ان المتجه فيها هو الاخذ بالاحتياط
لان البراءة عن الزائد لا يوجب صدق عنوان المامور به على المعلول في الخارج حتى ما هو المعتبر
في صدق الامتثال وبالجملة فلا بد من ايجاد عنوان المامور به في الخارج لتحقق الاطاعة
وصدق الامتثال ولا شك ان الاكثر مما يصدق معه الامتثال بدون الاقل وذلك شاهد
في الاوامر العرفية كما فيما لو امر المولى بعبده اتيان معجون كذائي مركب من اشياء معلومة ثم
شك في اجزائه وشك في جزء اخر منه فان عنوان المعجون المركب لا يصدق في الخارج الا بعد
الاحتياط كما لا يخفى والجواب عن ذلك اما اولا فبما ذكرنا فان القائل بالاحتياط ايضا يوجبه

مثل ذكر فان الاحتياط لا يثبت ان الاكثر هو المامور به وان كان يحصل معه الامتثال
وتحقيق ذلك ان في المقام امورا ثلثة الاول الاقل بشرط عدم وجود جزء اخر معه والثاني الاقل
بشرط عدم وجوب جزء اخر معه على وجه لا يمنع عن صحة الاجزاء الاخر على تقدير وجوده والثالث
الاقل بشرط وجوب جزء اخر وهو الاكثر فان اريد ان الاصل لا يثبت ان الاقل بشرط عدم وجوب
الجزء الاخر هو المامور به فهو كذلك الا ان المدعى غيره وان اريد ان الاصل لا يثبت ان المامور به
هو الاقل بشرط عدم وجوب الجزء المشكوك ففساده ظاهر اذ المفروض ثبوت وجوب الاقل واما
نفي المشكوك فهو عين مفاد الاصل ومحل جريانه وليس من لوازم الحكم المنفي بالبراءة حتى يكون
مثبتا فالاصل المثبت مما لا تعويل عليه كما ستعرف الا ان المقام ليس من الاصول المثبتة اذ
ليس المقصود من اجراء الاصل اثبات ان الاجزاء المعلومة هي المامور بها فقط على وجه
يكون الاتيان بالاجزاء المشكوكة مانعا عن صحة الصلوة بل المقصود اثبات ان الاجزاء الواجبة
هي هذه فقط على وجه لا يكون الغير واجبا وقد عرفت ان نفي الوجوب انما هو عين مفاد الاصل
واما ثانيا فلانه لا فرق بين القائل بالبراءة والقائل بالاحتياط في عدم اتيان كل منهما
بعنوان المامور به الا ان المحتاط يأتي بما يوجد معه المامور به واقعا والقائل بالبراءة يأتي بما يحصل
معه الامتثال شرعا لما عرفت من ان الاصل فيما هو المقصود ليس مثبتا كما زعمه بعض الاجلة
واما ثالثا فبالحل وتحقيقه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان ذوات الموجودات الخارجية
قد تصير معنونة بعنوانات مختلفة ومحكية عنها بخطابات متعددة ومصداقا لمفاهيم متكثرة
وليس كلما يعبر عنه بشيء حكاية لذلك الشيء اذ ليس المراد بهما مجرد اللفظ والتعبير فان اللفظ ما

[2] فكلما كانت ذات منها مستحقة للطلب بعنوان منها فيجب ايجادها معنونة بذلك العنوان

معبر عن مفهوم هو عنوان لذات الفعل الخارجي الصادر من زيد مثلا فقد يكون بعض
الالفاظ مما لا يعقل له معنى حتى يكون عنوانا لذات الفعل الخارجي كما اذا كان اللفظ مجملا
فاذا تعلق الطلب بايجاد ذات من الذوات فان كانت تلك الذوات معنونة بعنوان خاص
فلا بد من الامتثال وايجاد تلك الذات على وجه يصدق معه ذلك العنوان كما اذا قال المولى
اكرم فلانا فانه لا بد من ايجاد ذات الاكرام على وجه يصدق معه الاكرام في الخارج وان لم يكن
تلك الذات معنونة بعنوان كما اذا دل على وجوبها دليل لبي كالاجماع فالواجب هو ايجاد نفس الذات
وان لم يصدق معه عنوان ومثل ذلك الالفاظ المجملة كما اذا قال المولى جئني بعين ولم يعلم المراد
منه هو الذهب او الفضة فان وجوب احدى الذاتين معلوم بهذا اللفظ المجمل الا انه لا يجب
ايجاد تلك الذات المعلومة باحد هذين العنوانين وما ينتزع من المفاهيم المختلطة و
العناوين المتعددة فليس مما يجب تحصيلها وايجادها لعدم اعتبارها في الطلب والامر
كالمراد والمامور به وغير ذلك من وجوه الفعل المتحدة معه بحسب اختلاف الاعتبارات كما لا يخفى
واذ قد تقرر هذا فنقول ان محل الكلام في المقام فيما اذا قلنا بان الصلوة مجملة وليس لها ثبات
فقوله تعالى اقيموا الصلوة ليس الا مثل قول القائل جئني بعين فكما ان الالهام او الاجماع لو دلنا
على وجوب شيء ولا يحتاج احراز عنوان بعد ايجاد ذات الفعل فكذا فيما لو كان اللفظ مجملا
لما عرفت من ان مجرد التعبير باللفظ لا يصير للذات ذات عنوان واللفظ فيما لم يعقل
منه معنى ومفهوم مبينا لا يكون كاشفا عن عنوان حتى يجب احرازه تفصيلا كما اذا علم
كذا او اجمالا كما في المتباينين ومن هنا يصح الفرق بين ما نحن بصدده من الاقل والاكثر

في

في الشبهة الحكمية وبينه في الشبهة الموضوعية فان صوم رجب مفهوم معين معلوم وحينئذ
تفصيلي لذات المامور به ويجب احرازه تفصيلا ولا يتم تحصيل العلم بوجوده وامتثاله الا بعد
الاتيان بالمامور به فيما شك انه منه بخلاف ما نحن فيه اذ ليس هيهنا الا لفظ الصلوة وهو
اجماله فليس على المكلف الا اتيان ذوات الاجزاء المعلومة والاصل يرفع المشكوك من غير معارض
وهو المطلوب لا يقال انا نعلم ان الشارع اراد من قوله اقيموا الصلوة معنى قطعا فلا بد من
تحصيل مراده ولا يحصل الا بالاتيان بالمشكوك لانا نقول قد عرفت ان ما علم وجوبه هو نفس
ذوات الاجزاء من التكبير والفاتحة والركوع ونحوها واراده الشارع من لفظ الصلوة شيئا
لا يوجب تحصيل المشكوك بعد عدم توقف صدق عنوان عليه واما عنوان المراد به كالمامور
ونحوه فهي مما ينتزعه العقل وليست مما اعتبرها الشارع في امره وطلبه كما عرفت فاللفظ في المقام
كالاجماع والالهام كما لا يخفى ونظير الكلام في المقام ما قدمناه في بعض مباحث الخاص والعام
من انه لو خص العام بمفهوم كلا تكرم الفساق بعد قوله اكرم العلماء وشك في فسق زيد العالم
لا بد من احراز المخصص ولا يجوز تحكيم العام بخلاف ما اذا كان المخصص ذات معلومة وشك
في خروج شخص اخر من العام فانه لا مانع من العمل بالعام وتحكيمه كما لا يخفى فتدبر هذا تمام الكلام
في جريان الاصل بالنسبة الى الاجزاء وقد يؤيد ذلك ببناء العقلاء وكان ذلك هو حكم العقل
بقبح العقاب عند الشك في التكليف كما قلنا او لا بحكومة ادلة البراءة عقلا ونقلا على
قاعدة الاشتغال وكيف كان فقد قرر بان العبد لو شك في جزء من الهيئة المطلوبة منه
للمولى واستفرغ وسعه وبذل جهده بتحصيل اجزائها وعلم بعدة منها واقتصر على الاتيان بالمعلوم

لا يعد عاصيا ولو بدا للمولى عقابه ذم عليه لقبح تكليف الجاهل وتعذيبه من غير
فرق بين العقاب على اصل المخالفة عند الجهل بها او على جزئها عند عدم العلم به وذلك
ظلم فيما لو جرد النفس عما عدى لزوم الاطاعة والانقياد وقد يتمسك القائل بالاشتغال
بذلك ايضا بتقريب ان المولى لو امر عبده باتيان الاسادج مثلا وشك عبده في شيء هل
هو من اجزائه او لا مع علمه بانه اما من الاجزاء او من المكملات فيحكم العقلاء طرا بانه على الاتيان
بالمشكوك ولو عاقب المولى عبده في ترك المشكوك مع كونه حقيقة من اجزائه لم يمنعه العقلاء
من ذلك كما لا يخفى وفيه ما عرفت مرارا من ان المدار في الاطاعة والعصيان عند عامة العقلاء
ليس الا على دفع العقاب مع قطع النظر عن تحصيل المصالح الكامنة في ذوات الاشياء او
مفاسدها وقد عرفت ايضا ان المدار في حكم العقل باصالة البراءة ايضا انما هو على قبح
العقاب عند الجهل بالتكليف فان اراد المستدل ان بناء العقلاء في مقام تحصيل الاطاعة
دفعا لخوف العقاب انما هو على الاحتياط فكلا ثم كلا حيث ان العقاب قبيح قطعا اذ لا تكليف
الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد البرهان وان اراد ان بنائهم في مقام تحصيل المصالح والمقا
كما يظهر من تمثيله بالادوية على الاحتياط فهو كذلك الا ان هذه سيرتهم عند الشك في تحقق
ايضا وحيث ان الغالب في اوامرهم انما هي مبتنية على التعبد بل يحتمل قصر نظرهم في اوامرهم
على المصالح المترتبة على الافعال الراجعة الى المولى او الى العبد كما في جعل دواء الطبيب والحكيم
فلا محالة بنائهم على الاحتياط كيف ولو كان الامر على احراز المصالح ودفع المفاسد مع قطع
النظر عن جهة التعبد لكان بناء السفهاء ايضا على الاحتياط فضلا عن العقلاء الا ان الكلام

في موارد

في موارد البراءة والاشتغال انما هو في وجود العقاب وعدمه مع قطع النظر عن المصالح فانه
من الواضح عدم صلاحية البراءة لاحراز المصالح كما لا يخفى ولذا لو فرضنا ان المولى اراد
امتحان عبده وامره بمعجون كذائي وسعى في تحصيل العلم باجزائه غايته ولكن في كشف حقيقة
تمامه ولم يال جهدا في الفحص عنه من غير ثبوت تحصيل فائدة منه لم يصح من المولى عندهم
العقاب عليه قطعا كما هو واضح بالتامل ولو قليلا فان قلت ان الاتيان بالاقل لا يوجب
البراءة عن التكليف لعدم العلم بكونه مأمورا به فلا يمكن قصد التقرب اذ لا بد فيه من تعيين
المأمور به قلت اولا قد عرفت ان الاصل يعين ان الاقل هو المأمور به اذ الاقل هو الاجزاء
بشرط عدم وجوب الغير وهو ثابت اما وجوب العشرة المعلومة مثلا فبالفرض واما نفي وجوب
المشكوك فبالاصل واما ثانيا فان تعيين المأمور به في المقام انما هو من حيث عدم العلم بان
تلك الاجزاء واجبة نفسية او غيرية فقط اذ المفروض جهل المكلف انما هو بهذه الحيثية ولا دليل
على وجوب تعيين هذه الجهة لصدق الامتثال مع الجهل والاتيان وهو المدار في امثال
المقام واحتج القائل بالاشتغال بوجوه منها ما عرفت من بناء العقلاء مع جوابه ومنها اخبار
الاحتياط كما في جزاء الصيد والعدة وعمومات الاحتياط ومنها اشتراك التكليف ومنها استصحاب
الاشتغال وقد مر التقريب في جميع ذلك في المقامات السابقة والاصول المتقدمة فلا
نطيل الكلام باعادة ما لا يوجب فائدة وقد عرفت عدم نهوضها على المقصود نعم
للقائل بالاشتغال في كل مقام على ما بينا عليه في موارد الاحتياط مقدمتان احديهما
وجود العلم الاجمالي بالتكليف وثانيهما وجوب تحصيل العلم بالامتثال دفعا للضرر المحتمل

ونظرا الى وجوب مقدمة الواجب وغير ذلك من الوجوه الآيلة بعضها الى الآخر والمقدمة
الاولى في المقام مسلمة والمقدمة الثانية قد عرفت عدم الاعتداد بها فيما كان في المقام
اصلا او طريقا او يعين احد الاطراف من غير معارض وقد مر وجود الاصل وعدم معارضته
بشيء وعدم ايضا في المقامات الثلثة واما الكلام في الشرائط فانها ليست بمنزلة المثابة من
ظهور فقد يشكل القول بجريان البراءة فيها كما في الاجزاء ويظهر وجهه بعد تفسير معنى الشرط
فنقول قد ذكروا له معان كثيرة على ما صرح جمال المحققين في بعض تعليقاته على الروضة
عند قول الشهيد والزوال بالشرط اشبه الا ان الاقرب عندنا بعد اسقاط ما يزيف
بعضا منها ويؤيد لوان الشرط عبارة عن امر خارج مقارن للمشروط على وجه لو لم يوجد الشرط
لم يوجد المشروط كالاستقبال للصلوة فان الصلوة ليس من اجزائها الاستقبال الا ان
تلك الهيئة تحققها صحيحة موقوف عليه وكما اذا حاصله من الوضوء لا نفس الافعال فعلى هذا
ما اشتهر عند الطلبة من ان الوضوء بمعنى الافعال الخارجية شرط للصلوة مما لا يعقل له
معنى فانه ح بالمعد اشبه من الشرط والا لكان اشتراط الصلوة بعدم تلك الافعال الخارجية
اولى من اشتراطها بوجودها اذ تلك الافعال معدومة حين الصلوة قطعا وعدمها مقارن
للصلوة فهو اولى بالشرطية ولهذا لا يجب تكرارها عند كل صلوة ويكتفى بالوضوء الحاصل
في الزمان السابق للصلوة الحاضرة كما لا يخفى والحاصل ذكرنا يشير ما اشتهر عند الاصوليين من
ان الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود فان انعدام تلك الافعال
عند الصلوة ثم فلا بد من انعدام المشروط ايضا فالفرق بين الجزء والشرط في امثال تلك

المبتنات

المبتنات المركبة الخارجية هو ان الجزء عبارة عن نفس تلك الافعال الخارجية التي بها يحصل المركب
بخلاف الشرط فانه عبارة عن الحالة الحاصلة من الافعال الخارجية فيما يوجد منها الشرط المقارن
للمركب وذلك ثم ولعل الى ما ذكرنا يشير بعض اجلة المشايخ من ان عند الاشتغال بالصلوة لو
شك في الوضوء لم يكن من الشك بعد الفراغ في شيء لبقاء محله فانه لو كان الشرط هو نفس تلك
الافعال فلا ينبغي الارتياب في مضي محله وانما يصح ذلك فيما لو قلنا بان تلك الافعال
سبب للشرط المقارنة للمشروط وهو لهما بما الآن في ان سبق السبب يكفي في سبق المسبب فبعد
مضي زمان السبب وان لم يمض زمان المسبب الا انه يصدق في العرف من الشك بعد مضي زمانه كما لا يخفى
واذ قد عرفت الفرق بين الاجزاء والشرائط فيحتمل ان يقال ان الجزء حيث كان مما يحتاج الى
عمل خارج عن سائر الاجزاء فلو شك فيه كان اصل البراءة محكما بخلاف الشرط فان الشرط ليس
عملا حتى يجري فيه البراءة الا ان هذا الاحتمال في غاية السخافة فان الشرط وان لم يكن بنفسه
عملا بل هو عبارة عن الحالة المقارنة الا ان سببه عمل خارجي وادلة اصل البراءة مما لا تخصيص
فيها في ما كان التكليف لا يجده في ضيق فتلك الادلة حاكمة بالسعة فيه ولو كان من
الشروط ولا شك ان الاسباب التي يستند اليها الشروط انما هي اعمال خارجية كتحصيل الماء وتحري القبلة
والاستقبال ونحو ذلك فيها ان الاجزاء وجوبها مدفوع بالاصل فكذا الشرائط نعم للتحقيق ان يتكلم
في مثل القيود المنضمة الى المطلقات كالايمان في الرقبة والبياض فيها فانها لا يحتاج الى زيادة
عمل خارج بخلاف الشرائط فدار فيما دار الامر بين المطلق والمقيد هل يحكم بالبراءة عن المقيد
ويؤخذ بالمطلق ولو في فرد آخر غير المقيد نظرا الى عموم ادلة البراءة او لا بد من الاخذ بالمقيد

لعدم جواز الاستناد الى البراءة اذ لا كلفة في المقيد لا عادة وجودى القيد والمقيد فى المانع
فلا يحتاج الى مشقة زائدة على نفس تحصيل المطلق اذ بتحصيله يحصل المقيد ايضا وجهان
والاقوى جريان البراءة ايضا والمرجع ان اجراء البراءة تبين مصرح بان الناس فى سعة
ومشعر بذلك كما يظهر بالتامل فى ساقنا ولا شك ان الالتزام بالاتيان بالمقيد ضيق على
المكلف وعسر معلوم والناس فى سعة مالم يعلموا ولا فرق فى ذلك بين ان يكون محتاجا
الى مشقة عليه ايضا كما عند الشك فى الاجزاء والشرائط او لم يكن فى المنافاة دفع الضيق
واثبات السعة وهو فى المقام ايضا موجود كما لا يخفى ومثل ذلك ما لو دار الامر بين التعيين
والتخيير فان فى عرفنا التعيين والالتزام به ضيقا لا ينكره الا المعرف وان كان الفرد بنحو
المعين مما لا يتوقف على مشقة زائدة على اصل التكليف الثابت فى مقام الفعل والعمل
والحاصل ان اجراء البراءة لما رأيت فتاوة يتوهم اختصاص موردها بالواجبات النفسية
ودون الواجبات الغيرية كما ذكره بعض الاجلة وقد عرفت فيما رضاه ويزيد توضيحا
ملاحظة حال الواجبات الغيرية سواء كانت اجزاء او غيرها من المقدمات كالشرط
والسبب وسبب الشرط ونحوها ان لو كان كل واحد منها مطلوبة بطلب مغاير لطلب الاخر
كان يكون الاوامر متعددة كما لا يخفى واطلاق الوجوب على الغيرى غير عزيز فى مطاوى
كلماتهم كما فى تقسيمهم النكاح الى الواجب وغير ذلك ولو سلم الواجبات الغيرية ايضا مع
تخصيصها بما فيه كلفة عليه فيشمل الاجزاء والشرائط دون القيود المعتبرة فى المطلقات
وقد عرفت ايضا على استقامة هذا التخصيص لعدم ما يوجبه مع وجود ما يقتضى العموم

وبالجملة يعم جميع اقسام الضيق والكلفة من غير تخصيص بوجه دون اخر كما هو المختار وكل
ماينافى السعة فهو مدفوع بالاصل فيشمل ما فيه الضيق ولو بسبب الغير كما لا يخفى فيمكن القول
بان مفاد البراءة هو الاول فيجرى البراءة فى الواجبات النفسية فقط كما يراه بعض الاجلة
ويمكن القول بعمومها للغيرية فقط كما يظهر من المحقق القمى فانه قد قال بالبراءة عند الشك
فى الشرطية والجزئية وحكم بالاشتغال فى مباحث المطلق والمقيد ولا منافاة بين كلاميه
وان كان يرد عليه ان القول بجريان البراءة فى المباحثين ليس باولى من جريانها فى المطلق
والمقيد كما لا يخفى ومن هنا يظهر اندفاع ما قد يتوهم من التدافع بين ما ذهب اليه صاحب
المدارك من القول بالبراءة عند الشك فى الجزئية والشرطية والقول بلزوم الاحتياط
فيما اذا شك فى كفاية القادسية فى التكبيرة والتقديم والتاخير لعله يرجع الى الاطلاق
والتقييد فيحكم بالاشتغال فيه فتدبر ونحن حيث فرغنا من ابطال التخصيص نجرى
البراءة فيما دار الامر بين المطلق والمقيد مما لا كلام فيه عندنا فان قلت قد مر فيما سبق
ان وجود العلم الاجمالى مع فقد طريق يعين احد الاطراف يوجب الاحتياط والا فمع
معارض بمثله فلا مجال للقول بالبراءة اذ المطلق بوصف الاطلاق يباين المقيد فانه
احد اقسام الماهية المجردة كما هو مورد القسمة فكما ان الاصل براءة الذمة عن المقيد كذا
براءة الذمة عن المطلق اذ هو ح فى عرض المقيد وليس لك ان تقول ان وجوب المطلق
فى الجملة معلوم وانما الشك فى وجوبه النفسى او الغيرى اذ المطلق ليس مقدمة للمقيد بل هما
فى محلهما طبيعتان متباينتان كما يظهر من ملاحظة انقسام الماهية الى بشرط لا كما بينهما

فالاصل معارض بمثله فيجب الاحتياط كما يظهر من المحقق القمى على ما وجه به كلامه بعض
تلامذته فى بعض تعليقاته على ما نقله الاستاد دام علاه قلت قد عرفت فيما مر ان المناط
فى مسائل البراءة والاشتغال هو حكم العقل بلزوم دفع العقاب فى جانب الاشتغال والامن
منه فى طرف البراءة كيف وفيما دار الامر بين المطلق والمقيد وان كان رجوعه الى المتباينين

الا ان العقاب فى طرف المطلق معلوم ولا يجدى الاستفصال فى ان الموجب للعقاب هو شئ بعد
العلم بترتبه فى طرف ترك المطلق وبالجملة فالظاهر جريان البراءة بالنسبة الى القيود ايضا

واما الموانع والقواطع لو شك فيهما فهل يدفعان بالاصل او لا الاقرب نعم

وتوضيح ذلك ان المانع والقاطع مرجعهما الى اشتراط عدم امر وجودى فبالحقيقة الشك
فى المانعية والقاطعية راجع الى الشك فى الشرطية وقد عرفت جريان البراءة فيه ويؤيد ما
ذكرنا تمسك الصدوق بعدم مانعية القنوت بالفارسية فى الصلوة باجراء البراءة مثل
قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى ونحو ذلك واما الفرق بينهما فهو ان المانع انما يمنع عن فعلية
اقتضاء المقتضى مع وجود المقتضى والقاطع كانه يقطع المقتضى على ما يظهر من لفظهما لغة
وبعبارة اخرى ان القاطع ما ينهدم به بنيان العمل ويشير منه نظم المامور به على وجه لا يرتبط
بعض اجزائه باخر والمانع ما يفسد منه نفس المامور به او جزئه لاشتراطه بعدم وجود المانع
فالقاطع كالحدث الواقع فى الصلوة والمانع كالوبا من نفس العبادة او فى جزئها فانه مفسد
للمامور به ولو باعتبار فساد جزئه فلا يجرى اعاده الجزء المنافى فيه والفرق هذا الظاهر
بحسب ما يساعد عليه اللفظان لغة ويمكن الفرق بينهما ايضا بان القاطع انما يكون مزاحمه

وصدوره فى اثناء العمل بخلاف المانع فانه ربما يمنع عن الدخول فى نفس العبادة او جزئها
كما لا يخفى فالقاطع يؤثر اثره وان لم يقارن محلا فى الاثناء والمانع الاثانى يمكن القول بعدم
تاثيره فيما لم يقارن محلا كلبسه الخلاف فى اثناء الصلوة فانها لو كانت قاطعة تمنع الصلوة
عن اصلها ولو كانت مانعة فان قارنت فعلا من افعال الصلوة فيحتمل القول ببطلانها
بخلاف مالم يقارن فعلا منها كما لا يخفى فالمعتبر فى العبادة اما وجود شئ او عدمه والاول
اما جزء او شرط والثانى اما مانع او قاطع وقد عرفت جريان البراءة على التقادير الاربعة
لعموم ادلتها بل وحكم العقل كما استكشفناه من بناء العقلاء وقد يتمسك للقول بعدم
الاعتناء لاحتمال القاطعية كما هو المختار باستصحاب الصحة وعلى تقدير استقامته فهو
يجدى على القول بالاشتغال ايضا لو وجد الاستصحاب عليه الا ان الكلام فيه وان وقع
الاستدلال به فى كلام اساطين العلماء وذلك لان المراد منه ان استصحاب استحقاق الثواب
او صحة الاجزاء السابقة او الاجزاء اللاحقة وعلى التقادير فلا وجه له اما على الاول فلان
الكل لم يقع كما هو المفروض فلا معنى لاستصحاب صحة شرعى واقع واما على الثانى فلا متنازع
الشك فى ارتفاع صحتها فان ما يقع على صفة يمنع ارتفاعها منه فى وقت ما وقع ولا لم يكن
ما وقع عليها فلا يعقل ارتفاع صحة الاجزاء اذ لا معنى لها الا اسقاط القضاء بها او
مواهقتها للامر او ما يترتب عليها اثرها المطلوب منها بعد انضمام سائر الاجزاء المعتبرة
على جميع التقادير فهى كذلك قطعا من غير ارتياب الا على القول بالاحباط كان يقال ان الرياء
محبط للاعمال فلو شك فى ان العجب ايضا محبط او لا فيستصحب كونها على حالتها الاولية

لا يخفى وتوضيح ذلك ان صحة الاجزاء السابقة صحة مشروطة باهلية فعلية بحيث ما
لو انضمت اليها الاجزاء الاخر على ما هي عليها تقع صحيحة موثرة غير فاسدة باى معنى من المعانى
للصحة عبادة ومعاملة على اختلاف الاصطلاحين فان التحقيق عندنا رجوع الكل فيها
الى معنى واحد وصدق الشرطية موقوف على صدق التعليق وان كان التالى كاذبا فصحة
الاجزاء السابقة لا تنافيها القطع بفساد الاجزاء اللاحقة فكيف بالشك والقطع فالصحة في
تلك الاجزاء على ما هي المتنازع فيها مقطوعة معلومة فلا وجه للاستصحاب واما على الثانى
فلعين ما مر في الاول فان الاجزاء اللاحقة على ما هو المفروض لم تقع فلا معنى لاستصحابها
فان قلت المراد صحة الاجزاء السابقة والشك في بقاء صحتها على اى معنى من المعانى معقول
اذ لعل الشرط فيها على اى وجه عدم حدوث القاطع فالشك فيه يستلزم الشك في الصحة
فيستصحب قلت فلا يقين بالصحة في السابق فلا يعقل الاستصحاب فانه مع احتمال عروض القاطع
لا قطع بالصحة في الاول ولو فرض من القطع بذلك ثم طرء له الشك في الاثناء فيرجع شكه الى
رفع قطعه وهو كالشك ابتداء فلا يجرى فيها الاستصحاب وتحقيق هنا ان القاطع يحتمل
على احد وجوه فتارة يكون عدمه مع قطع النظر عن الاجزاء السابقة واللاحقة شرطا في شئ
فهو بنفسه من شرايط الصحة واخرى يكون عدمه معتبرا في صحة الاجزاء السابقة ومرة في صحة
الاجزاء اللاحقة فعلى الاول فلا شك في صحة الاجزاء السابقة كما عرفت اذ لا تنافى صحتها
بشئ كما هو المفروض وعلى الثانى فالشك في عروض القاطع لا يجامع العلم بوقوع الاجزاء السابقة
صحيحة وعلى الثالث فعدم جريان استصحاب الصحة اظهر لعدم الارتباط كما عرفت فان قلت

لاشك

لا شك ان بعض هذه الاجزاء مرتبط بالاخر بحيث يعد هذا الارتباط والالتيام ايضا من
اجزاء الصلوة وقبل الشك في قاطعية شئ كان الارتباط حاصلا وبعد الشك وحصول ما
يحتمل القاطعية يشك في بقائه على حالته الاولية فالاصل بقائه فبعبارة ثانية كان للمكلف
الحاق بعض الاجزاء ببعض اخر وان ينضم بعضها الى بعض حتى يحصل المامور به وبعد حصول المشكوك
فيه كالعجب يشك في بقائه والاستصحاب يقتضى وجوده ولا ضير فيه قلت قد اطلعت بالصحة
في السابق وتفصيل الكلام في المقام مما ستعرفه في مبحث الاستصحاب انشاء الله ثم ان بعض من يدعى
الفضل في هذا الفن ويزعم انه ممن صبغ يده في هذه الصباغة قد اورد على المحقق القمى بما
لا محصل له ابدا فزعم ان بين القول بالبرائة وصحة الصلوة والعبادة عند الشك في الجزئية
ونحوها كما يظهر منه في المقام والقول بان الاصل في العبادات هو الفساد كما يظهر في مبحث
النهى عن العبادات تناقضا وانت خبير بانه بمكان من الضعف والوهن حيث ان القول
بالبرائة بعد العلم بمشروعية اصل العبادة والشك في اعتبار شئ فيها جزءا او شرطا لا ينافى
القول بالفساد نظرا الى قاعدة التوقف قبل دلالة دليل على مشروعية العبادة وانما الشبهة
نشأت من الحكم بالصحة على تقدير البرائة والقول بعدم الفساد كما يظهر من عنوان البحث
باصالة الصحة وفيه من عدم الاستقامة ايضا ما لا يخفى وينبغى التنبيه على امور
الاول اذا علمنا باعتبار امر في شئ مركب وشككنا في انه هل هو من الاجزاء الركنية او لا
فهل الاصل الركنية او لا واعلم اولا ان الركنية ليست عنوانا في الادلة الشرعية وانما عبروا
عن الاجزاء التى تنعدم الماهية عند انعدامها عمدا وسهوا بالركن ولذا اختلف في تحديده

فزاد بعضهم الزيادة في الحالتين ايضا الا ان الاول اقوى حيث ان النية على القول بركنيتها
زيادتها غير مضرة سهوا بل وعمدا كما لا يخفى فالركن عبارة عن جزء يبطل الماهية عند
انعدامه عمدا او سهوا وبعد ملاحظة ما افاده البعض من قيد الزيادة يحصل في المقام صور
منها ما لو ترك المكلف الجزء عمدا ومنها ما لو ترك سهوا ومنها ما لو زاد عمدا ومنها ما لو
زاد سهوا وحيث ان الصورة الاولى حكمها معلوم بعد كون الامر المذكور جزءا ولا اقل
من انعدام الماهية عند انعدام الجزء عمدا والا لما كان جزءا كما هو ظاهر فلنذكر الصور الثلثة
الاخيرة لتنقيح الحال فنقول الصورة الاولى منها اذا ترك الجزء سهوا فهل يحكم بالفساد
او لا فنقول مقتضى الاصل الفساد لعدم صدق امتثال الواقع على الاتيان بالماهية الناقصة
فان الامر متعلق على الصلوة الواقعية والمفروض اعتبار السورة مثلا فيها فالاتيان
بالصلوة الخالية عن السورة ليس امتثالا لها وهو لازم الامتثال في الواقع فالامر الدال
على وجوب الصلوة باطلاقه موجود فلا بد من امتثاله فان قلت ان غاية ما يستفاد
مما دل على اعتبار السورة مثلا في الصلوة هو اعتبارها حال الذكر والعلم واما عند
النسيان والسهو فلا دليل على اعتبارها فيها فلا نسلم ان الامتثال الواقعى في الصلوة
يتوقف على الاتيان بالصلوة مع السورة لرجوع الكلام في المقام الى جزئية السورة في
حق الناسى وهو بعينه الكلام فيما اذا شك في جزئية شئ وقد عرفت ان المحقق هو
القول بالبرائة هنا اذ قلنا باختلاف احكام الناسى والذاكر قطعا ولا اقل من الشك فيه
ومعه يتم المطلوب ايضا اذ الشك في الجزئية مع هذا ايضا باق والاصل البرائة لا تختلف

فيذلك

في ذلك اختلاف اسبابه الشك كما لا يخفى قلت ما ذكر يتوقف على ان يكون الناسى والذاكر
موضوعين مستقلين كان يكون احدهما في عرض الاخر كالحاضر والمسافر وليس كذلك فان المستفاد
من ادلة النسيان غاية ما يعذر الناسى كما في صورة الجهل فاطلاق الامر الدال على وجوب الجزء
حال النسيان ايضا بحاله فيجب الاعادة بعد التذكر والمرضية ان النسيان وان خالف الجهل في بعض
الوجوه الا ان الذكر موضوع العلم وقد مر ان العلم لا يكون مناطا لاختلاف الاحكام كما في بعض
الصفات ومما يتفرع على ان المسئلة ان الامر العقلى الظاهرى هل يفيد الاجزاء او لا فعلى الاول يتم
بعدم الركنية لان الامر بالاتيان في حال النسيان محرز فلا يجب الاعادة وعلى القول بعدم الاجزاء فالامر
الركنية وحيث ان القائل ممن يرى الاجزاء في الامر الظاهرى العقلى فجزم بالاول وفيه ان ما في النسيان
حيث ان في مثل النسيان لا يكون امر ظاهرى من العقل بل هو تحمل الامر كما في صورة الجهل المركب
فان المكلف بعد الاعتقاد بوجوب شرب الخمر ليس مكلفا بشربه لا واقعا ولا ظاهرا اما الاول فظاهر
واما الثانى فلان الامر الظاهرى العقلى على تقدير امكانه فهو انما فيما لو كان حكم العقل في عنوان اعتبره
العقل لا ان يحكم عليه من حيث هذا العنوان كما في حكم العقل بحجية الظن بعد الانسداد وحكم العقل
بالاباحة قبل الشرع على القول بظاهريته حكم العقل فان الحكم بالحجية انما هو باعتبار الانسداد
فيما لم يلاحظ العقل عنوان الانسداد لا يحكم بالحجية وفيما نحن فيه ليس كذلك فان الجاهل مع اعتقاد
عمله بعمله لا من حيث انه جاهل ومعتقد بل عمله يستند الى اعتقاده وتوضيح ذلك ان عنوان الناسى
والجاهل المركب لو كان مناط حكم العقل لوجب ان يكون عمل الناسى والجاهل المركب من حيث
نسيانه وجهله بالواقع مع ما ترى من فساده حيث ان الناسى يفرق غيره في عقد سلبى وهو

عدم وجوب الجزء المنسي عليه حين نسيانه بمعنى عدم عقابه بواسطة النسيان ولا يلتفت الى نسيانه
كيف وهو نادر للفعل نسيانا وكذا الجاهل المركب فان الجاهل انما يستند الى علمه باعتقاده
لا الى انه جاهل مركب وحكم الجاهل كذا كما في الحكم بالظن فان حكم العقل بحجية الظن بعد الانسداد
انما هو من حيث الانسداد وبالجملة فنسيان الجزء لا يكون للمكلف اختياريا من العقل
وثانيا فان المتبادر لو كان في النسيان وما يشبهه اختياريا على عقل فنحن قد بينا في محله عدم
افادته الاجزاء هذا تمام الكلام في مقتضى الاصل الاولى وهل في المقام اصل ثانوي يفيد
صحة العبادة عند النقيصة السهوية اولا الاقرب نعم لاستصحاب الصحة على ما استند اليه
جملة من الاصحاب الا انك قد عرفت عدم انجاحه سابقا وسيجيء تفصيله بما لا مزيد عليه
في مقامه لاحقا ان شاء الله ولقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة وعد منها النسيان والتقريب في ذلك يحتاج
الى تمهيد فنقول قد سلك في وجود نفي النسيان وذاته في الامة ورفع النسيان لا بد وان يحمل
على رفع احكامه فان رفع الذات عن مجموع الامة كما يراه مخالفونا القياسيون لا يحتاج بمثله الاجماع
على ان يكون المجموع معصوما واحدا خلافا لهم كما يظهر من رفع الاستكراه وما لا يطيقون
كما هو كذلك فيما لو حمل على نفي الذات باعتبار اشتمال الامة في كل زمان على معصوم كما هو الحق
عندنا معاشر الامامية وحمل الاكراه ح على معنى اخر بعيد من سياق الرواية مضافا الى ان
الامتنان ح غير معقول لوجود المعصوم في جميع الامم في كل الاعصار كما هو المحقق عند
اهل التحقيق فيجب الحمل على رفع الاحكام وح فاما ان يراد به تمام الاحكام والاثار المترتبة على ذات
الفعل مع قطع النظر عن الخطاء او بعضها لا سبيل الى الثاني لعدم مخصص له ودعوى ظهور المؤاخذة

لمؤاخذة

الزيادة

ممنوعة ولا سيما بحيث يمنع عن الباقي فتعين الاول مع ان الظاهر عند عدم ظهور وجه
من الاحكام هو الجميع كما يساعده العرف اولان رفع جميع الاحكام اقرب الى المهملة وحيث
تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات متعين اولان التخصيص بوجه دون اخر تحكم والحمل على بعض
غير معين يلغو الكلام مع ظهوره في مقام البيان كما يوافقه الاعتبار مضافا الى رواية صحيحة
واردة في المقام تدل على ان المراد رفع جميع الاحكام وضعية كانت او غيرها حيث ان الراوي
سئل عن الحلف بالطلاق والعتاق مكرها فاجابه بعدم الوقوع مستندا في ذلك الى
قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة والرواية مذكورة في طلاق المكره من كتاب الوسائل ثم ان المراد بالاحكام
المرفوعة الاحكام المترتبة على ذات الفعل مع قطع النظر عن الخطاء والذكر فالمعنى ان ما يترتب
على فعل او ترك من مؤاخذة او ضمان او عقاب فهو مرفوع عن هذه الامة المرحومة عند النسيان
والخطاء والاكراه ونحو ذلك ومعنى الرفع عدم الجعل وحيث ان ظاهر الاوامر والادلة استواء الناسي
والذاكر في الاحكام فالدفع في المقام بمنزلة الرفع اولان المانع من الجعل ليس الا الامتنان
والا فالمصلحة الداعية للجعل موجودة فعلى ما عرفت من معنى الرفع والمراد بالاحكام المرفوعة
لا يرد ما قد يتوهم من ان المقام لا رفع فيه ومن ان الاحكام المترتبة على الخطاء كثيرة اما الاول
فظ واما الثاني فلان احكام الخطاء مما يترتب على نفس الخطاء ولا دخل لها للفعل فكما ان عند
عدم العلم احكام المعلوم مرفوع لا احكام الشك لكون عدم العلم موضوعا لها فكذا حال
الخطاء والنسيان احكام الفعل فيه والمنسي مرفوع واما الاحكام التي موضوعها الخطاء والنسيان
فلا يرتبط بالمقام كما لا يخفى فان قلت ان المقصود في المقام هو القول بعدم وجوب الاعادة

على الناسي عند التذكر كما عرفت سابقا والا فالعقاب عنه مرفوع قطعا ولزوم الاعادة
انما يترتب على بقاء الامر الاول فانما من اثاره ولوازمه فانها ينبعث من عدم انطباق
المأتي به لما قد امر به على وجهه ولا شك ان هذه صفة ينتزعها العقل ويجزم بها بفساد
المأتي به فهذه الصفة ليست من الامور المجعولة للشارع حتى يكون بدلالة الحديث على رفعها
فان ما للشارع ان يضعه له ان يرفعه فلو حكم الشارع برفعه لزم التناقض بين الحكمين ولذا
ترى الشهيد الثاني يعترض على المستدل بالرواية في مثل المقام بان الاعادة انما هو من
اثار بقاء الامر فلا يصح الاستدلال قلت نعم ولكن المرفوع في المقام هو جعل الجزء المشكوك
جزءا فلا يجب الاعادة اذ لو لم يكن المشكوك جزءا حال السهو لم يكن الاعادة واجبة وذلك ثم
ثم ان في المقام شيئا يجب التنبيه عليه وهو ان التمسك في رفع الامور الوضعية ونحوها بالرواية
انما يستقيم فيما لو كانت تلك الاحكام من الحقوق المتعلقة بالله جل جلاله وحيث ان الامتنان
المذكور من الرواية لا يتم الا بعد اعتبار وروده في مقام الامتنان على ما بيناه عليه وهو
كما لا يخفى انما يصح فيما لم يكن من حقوق الادميين مما يتعلق باموالهم وانفسهم وان كان الجاعل
لتلك الحقوق هو الله سبحانه لاستلزام رفع النقض بالنسبة اليهم في خصوص الصلوة
لا تعاد الصلوة الا من خمسة الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود وجه الدلالة ان
الرواية تدل على عدم وجوب الاعادة فيما سوى الخمسة المذكورة وحيث ان المستثنى
في الرواية بعضها من الاجزاء كالركوع والسجود والاخر من الشرائط كالقبلة والطهور فيكشف
عن عموم المستثنى منه فيتم التقريب في عدم وجوب الاعادة في كلتا السلسلتين لا يقال ان نفي

لاعادة

نفي الاعادة كما هو المستفاد من الخبر ليس على ما ينبغي للزوم الاعادة في الاجزاء والشرائط مطلقا
فيما لو اخل باحدها عمدا فلابد من تخصيصه بحالة السهو فيكون تخصيصا للاكثر لانا نقول
ليس ذلك من التخصيص في شيء بل هو تقييد لاطلاق الخبر ولا ضير فيه ابدا فان قلت وعلى تقدير
التقييد بحالة السهو من عدم لزوم الاعادة فلا يتم ايضا للزوم الاعادة في النية والتكبيرة
والقيام الركني المتصل بالركوع قلت اما الاولان فلا يصدق الصلوة بدونهما فانهما المقوما
والمقصود لزوم اعادة الصلوة واما الاخير فيلازم الركوع كما لا يخفى ثم المراد من نفي لزوم
الاعادة من سوى الخمسة انما هو بالنسبة الى الاشياء التي من شانها اعادة الصلوة لاجلها
واما الاشياء التي لا دخل لها في الصلوة بحسب الاحتمال عندنا العلماء والفقهاء مما دل على
اعتباره دليل شكر الله لا لذاته او الاعتبار فلا يرتبط بالمقام كما لا يخفى في الزيادة عمدا والحكم
فيه تارة يقع في حكمها واخرى في مفهومها اما الاول فلم بعد ما اصلنا من التمسك باصالة
البرائة عند الشك في الموانع لرجوع الشك عند الزيادة الى المانعية واما الثاني فيعود
على اقسام الاول ان يزيد على الماهية المركبة بما هو سابق على اجزائها جنسا وهذا يحتمل ان يكون
مفسدا لخروج الماهية بالزيادة عما كانت عليها كالنقيصة ويحتمل ان لا يكون مفسدا لان
المفروض فيما اذا لم يكن تلك الزيادة موجبة لنقصان جزء من اجزاء المركب وعلى هذا فلا يزيد
على فساد المركب وقصد الجزئية لا يجعل الشيء جزءا حقيقة وان جزم الاستاد بالاول الثاني
ان يزيد عليها بما لا يباين الاجزاء المبنية وح فلابد من ملاحظة الدليل فتارة يدل على
اعتبار ماهية الجزء من غير تقييده بفرد او فردين كما في الذكر واخرى يدل على اعتبار مقيدا

بعد ركوعه واحدة او سجدتين ونحوهما فعلى الاول فلا ريب في صحة المركب لان الزيادة
امتثال للامر بالمهية لعدم تفاوت المهية بالزيادة والنقصان ويعد في العرف الزيادة
هذه من الامتثال ايضا وليس هذا من الامتثال عقيب الامتثال المختلف فيه عندهم كما لا يخفى
وعلى الثاني فاما ان يكون التقييد بالعدد انما هو على وجه ينافي الزيادة كما في الوحدة
المعتبرة في مدلول الالفاظ على ما يراه بعضهم او لا يكون على هذا الوجه فعلى الاول فلا شك
في فساد المركب لاخلاله بالمطلوب بسبب اعتبار الجزء وعدم اعتبار غيره وعلى الثاني
فقد يشكل كما اذا قيل اقرء سورة منونة بتنوين التنكير الدالة على الوحدة فقرء سورتين
مع عدم قصد الزيادة كان يقصد البدلية مع احتمال الحق في الاول من حيث ان ظاهر
التنوين مثلا اعتبار الوحدة ومن حيث الاصل فيشك في المانعية وقد تقدم جريان البرائة
واما اذا قصد الجزئية فرجع المسئلة الى التشريع في عدم في الزيادة سهوا واعلم ان المقام
عكس المقام السابق حيث ان الحكم فيه مشكل دون المقصود اذ الزيادة السهوية معلوم حكمها
واما الحكم فان قلنا بعدم بطلان الزيادة العمدية كما عرفت فالحكم في الزيادة السهوية
اولى فان ما لا يفسد عمدا لا يفسد سهوا قطعا وان قلنا بالاشتغال في المقام الاول فيشكل
القول بالصحة ايضا في المقام لشموله مجرى الوضع وعدم العود الا من خمسة كما عرفت الا ان في ظاهر
روايتين نظر لان ظاهرهما على الفساد فلا بد من ذكرهما وسمعهما احديهما ما رواه الشيخ
عن زرارة عن احدهما ع لا تقرء في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة
فان ظاهر التعليل افساد الزيادة مط ولو كان من غير قصد الجزئية للصلوة كما في سجدة العزائم

وا علاق فيه

بل ولو كان الزيادة عن سهو كما هو ظاهر الاطلاق وثانيهما ما رواه ابو بصير عن الصادق ع
من زاد في صلوته شيئا فعليه الاعادة فالخبران يعارضان ما ذكر من خبر الرفع وعدم [illegible]
الامر الثاني اذا ثبت اعتبار شيء في مهية شرطا او شطرا في الجملة كان علمنا بذلك في
حالة الاختيار فهل يحكم بذلك مطلقا حتى عند الاضطرار الى ترك ذلك الشيء فيجب الاتيان بالباقي
او لا يجب لانتفاء الكل او المشروط عند انتفاء الجزء والشرط وتحقيقه في مقامين الاول
في ان الاصل الاولي بحسب الاصول العملية برائة واشتغالا واستصحابا وتخييرا يقتضي بالاول
او بالثاني فنقول الحق ان ليس في المقام اصل كلي يرجع اليه عند الشك بل المقامات فيه
متفاوتة فرب مقام يؤخذ فيه بالبرائة قطعا وفي آخر بالاشتغال او البرائة على الاختلاف
والامر الكلي في المقام هو القول بوجوب ملاحظة حال الكلي بعد ترك الجزء والمشروط بعد
انتفاء الشرط واعمال الاصول ففي ما لو اضطر الى ترك ما هو معتبر في الواجب النفسي كالوضوء
للصلوة او القرائة فيها او غير ذلك فالاصل البرائة لان مرجع الشك الى وجوب الصلوة مثلا
بدون هذه الاشياء هو شك في التكليف قطعا والاصل البرائة وفيما لو اضطر الى ترك
ما هو معتبر في الواجب الغيري كشرائط الوضوء بناء على غيريتها او اجزائه فان مرجع الشك
الى وجوب الواجب النفسي الذي ترك ما هو معتبر في مقدمته فلا كلام ايضا في ان الاصل البرائة
لعدم الفرق في ذلك بين الاضطرار الى الجزء او جزئه او الشرط او شرطه او جزء شرطه او شرط جزئه
كما لا يخفى والا فيبنى على مسئلة جريان البرائة في الواجبات الغيرية كما هو التحقيق واختصاصها
بالنفسيات كما يراه بعضهم وذلك كما اذا علمنا بوجوب الصلوة ولو عند ترك غسل اليد

احد ٢

وعدم سقوطه بواسطة فقد جزء او الشرط على ما هو الحق ثم ان اكثر ورود هذا انما هو في العبادات
واما في المعاملات فقد يتفق ايضا كما في السلف لو تعذر ذكر تمام الاوصاف وفي
صيغ العقود عند عدم التمكن من احراز بعض الشرايط المعتبرة كالعربية ونحوها وحيث
ما وقع فالاصل يقضي بالفساد كما في جميع الاحكام الوضعية عند الشك في تحقق اسبابها
واما ما ذكره بعضهم في صحة السلف والسلم من عزة الوجود لو كان المعتبر ذكر تمام الاوصاف
فهو مبني على الاصل الثانوي كما ستعرفه ونظيره ما افاده ثاني المحققين في بعض افاداته
عند الشك في اعتبار العربية حالة العجز عنها وقد يتمسك في المقام بلزوم الاتيان بالباقي
بعد الاضطرار شرعا او عقلا نظرا الى الاستصحاب وبيانه ان قبل العجز كان الباقي واجبا
وبعده يشك فيه والاصل بقائه ويتم الكلام فيما لو بلغ المكلف معذورا لعدم القول
بالفصل ولا يمكن القول بالبرائة فيما لو بلغ معذورا والاستناد الى عدم القول بالفصل
في الباقي لقوة الاستصحاب ووروده على ضميمة الاحوال الا ان توهين هذه الكلمات مما لا يكاد
يخفى اما اولا فلان الاستصحاب مما لا يجري في هذه المقامات على ما نبه عليه المحقق الخونساري
حيث ان وجوب الكل المعلوم قد انتفى قطعا ووجوب الباقي المشكوك الان لم يكن معلوما حال
مدخلية الانضمام واما ثانيا فلان دعوى الاجماع المركب في المقام في غاية الصعوبة

واما المقام الثاني فهل في المقام ما يقضي عن الادلة العامة والقواعد الكلية
المشتركة كقوله الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله وقوله
اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بانقلاب هذا الاصل مط او لا كلا او بتفصيل

بين

بين الاجزاء والشرايط وجوه بل لا يبعد القول بانها اقوال فيحتمل ان يق بعدم صح نظرا الى
قصور مستند هذه الروايات عن اثبات مثل هذا الاصل المخالف للقواعد بل وبدلالتها ايضا
لظهورها في الواجبات المتعددة المستقلة كما في افراد العام ويحتمل ان يق بالانقلاب نظرا
الى هذه الاخبار فان ضعف السند فيها منجبر بعمل الاصحاب بهذه الروايات في موارد عديدة كما يظهر
بالتتبع في كلماتهم ومن ذلك حكمهم بعدم سقوط القيام بالمرة عند عدم التمكن من الانتصاب
وغيره من انحاء القيام وكيفيات الاذكار والقرائة ونحوها بل الظ من الشيخ الاجل كاشف
القوم في مقدمات كشف الغطاء الاعتماد عليها في نقص الاجزاء والشرايط وغيرها في جميع المستحبات
من الزيادات والاذكار والادعية والصلوات الا المنهي عنها فقال بجواز الاقتصار على اي
مرتبة من مراتبها عند اضطرار الاتيان بها على وجهها وايضا منها خصوص قاعدة الميسور بها واما
الدلالة فلظهور عموم اللفظ وشموله للواجبات المستقلة كالصوم والصلوة ولغيرها
ايضا كالمركبات الواجبة كنفس الصلوة بل لا يبعد القول بدعوى ظهور البعض فيها فان
المراد بالميسور ظاهرا هو الميسور من شيء وجداني كالمعسور منه كما لا يخفى ويحتمل التفصيل بين
المركبات الخارجية التي تجتمع اجزائها في الوجود وينفرد بعضها من الاخر كما في الصلوة بالنسبة
الى ركعاتها وفي الفاتحة بالنسبة الى اجزائها وبين المركبات الذهنية التي لا تمتاز اجزائها في الخارج
على وجه لو انتفى البعض لم يكن الباقي هو الاول كما في الشرايط فان تقييد المهية بها ليس وجه
تقييدها بالاجزاء كما لا يخفى فيق في الاجزاء بالانقلاب نظرا الى تلك الاخبار وفي الشرايط بعدمه
حيث انه لا دلالة فيها على لزوم الاتيان بالباقي فيما لو كان مباينا مع الاول كما لو قيل

جنّي بالحيوان الناطق فتعذّر الامتثال بالعبد فانه لا يذهب وهم الى لزوم الاتيان بالحيوان الصاهل او قيل جئني بماء الورد فتعذّر العبد اذ لا يمكن القول بوجوب الامتثال في ماء المطلق على ما هو تمام وهذا الوجه هو المشهور بين المتاخرين ومنه يعلم فرقهم بين الاجزاء والشرائط الفاسدة في البيع حيث قالوا بالصحة في الاجزاء دون المال في الشرائط والتحقيق هو الاخذ بعموم هذه الروايات في الاجزاء والشرائط جميعا لكن حيث يساعد عليه العرف في الحكم بان الباقي لا يباين الكل او المشروط على وجه يصدق مدلوله منسوخ قوله فانوا منه لصدق الروايات في مثله من غير اعتبار الشرطية او الجزئية فرب شرط بعد انتفائه ليس مشروطه معزولا عنه قبل انتفائه كما اذا قيل جئني بماء الورد فان الورد وصفه ولو اخذ شرطا الا انه ليس على هذا الوجه ورب جزء بعد انتفائه لا يعد الباقي غير مباين منه كما لا يخفى ومن يتفرع ضعف ما اورده السيد ولو بما مر من انه لو تعذّر السدر وجب الغسل بما القراح بدلا من السدر استنادا الى ان الرواية الدالة على وجوب الغسل بماء السدر ليس التقييد فيه على وجه الشرطية كما في قولنا ماء السدر حتى لا يحكم بوجوب الغسل بالقراح بدلا منه عند تعذّره بل انما لفظ الرواية وردت على غير جهة الاضافة المقتضية للاشتراط والتقييد فانه قال ليكن فيه شيء من السدر ويستفاد منه الجزئية فجرت فيه القاعدة المذكورة وانت بعد ما عرفت من التحقيق تعلم وجه الضعف فان المعيار في الجزئية والشرطية ليس بمجرد التعبير والاختلاف في اللفظ بل المدار على كون المعنى من المعاني المتحدة في الوجود بالشرط على وجه يعد من قيوده

كما ترى في الفصول بالنسبة الى الاجناس ومثال ذلك ما يشاهد في ماء الرمان وماء الشعير اذا كان المراد به المأخوذ منه لا المخلوط معه فان كان المعتبر في ماهيته من هذا القبيل فيرتفع ويبقى الباقي بعد انتفائه وان لم يكن كذلك كما في اجزاء المركبات الخارجية كما في ماء السدر على وجه الاختلاط فهو جزء ولا يفرق في ذلك بين ورود العبارة الدالة على الاعتبار على وجه التقييد كما في قولنا ماء السدر او على وجه الجزئية كما في قولنا وليكن فيه شيء من السدر او على تقدير كون المعنى من الاحوال والقيود فيحمل المطلق على المقيد على هذا التقدير كما اذا قال اعتق رقبة وقال وليكن مؤمنة بخلاف ما اذا لم يكن الايمان من الاوصاف الراجعة اليها المتحدة معها في الوجود نعم اذا جهل حقيقة الحال بحسب المعنى على وجه لا يتميز المعنى المعتبر في الماهية انه هل من اي صنف من المعاني فلا باس بالكشف عنه باللفظ الوارد في مقام اعتباره فان الالفاظ طريق الى المعاني وبالجملة فالتحقيق هو الاخذ بعموم هذه الاخبار فيما يساعد عليه العرف من حيث صدق الميسور منه ورجوع ضمير الكل فيما لا يدرك كله كما لا يخفى فان قلت الظاهر من قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله اختصاصه بالواجبات فقط ومن البعيد في الغاية اختصاص روايته في حكم الواجب دون المندوب كما هو ظاهر لمن مارس الادلة ولو حملنا قوله لا يترك على مطلق عدم الاهلية المترك بمعنى انه لا ينبغي ان يترك فلا يجدي ايضا لان المقصود لزوم الاتيان بالباقي في الواجبات ولا يستفاد من الرواية على هذا التقدير قلت مجرد الاستبعاد بعد تسليم ظهور الرواية في الواجب غير مضر بعد فرض انجبار السند بالعمل وامكان استفادة حكم المستحب من الفحوى او باتحاد المناط والعرف يساعد على توزيع الطلب

المستفاد من لا يترك على حسب اختلاف افراده ففي الواجب على سبيل الوجوب وفي المستحب كذلك وليس من استعمال اللفظ في المعنيين كما لا يخفى ومما يدل على ذلك رواية عبد الاعلى مولى ال سام قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع في الوضوء فاجاب بان ذلك واشباهه يعرف من كتاب الله قال الله تبارك وتعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج فامسح عليها وجه الدلالة ان المعصوم قد امر باستنباط حكم امثال المسؤول عنه من الكتاب وفي الاية النافية للحرج ومن المعلوم ان المستفاد منها ليس الا عقد سلبي ومضمونه سالبة دالة على نفي الحرج المستلزم لنفي وجوب المسح على الاصبع نفسه واما جواز المسح على المرارة فلا يستفاد من الاية بمجردها ما لم يلاحظ فيها بان زوال القيد لا يوجب زوال المقيد في الحكم والميسور لا يسقط بالمعسور فالرواية تستفاد منها الحكم بذلك واستفاده لا يكاد يتكرر من الظاهر بان المسح على الاصبع للمسح على المرارة مباشرة حقيقة كما في الحيوان الناطق والحيوان الصاهل الا انه لما كان العرف يساعد على ذلك فقد حكم الامام بمقتضى القاعدة بلزوم المسح على المرارة لعدم المباينة العرفية وصدق قوله منه عرفا فيه كما لا يخفى وهذا تمام الكلام في الاصل الثانوي ومن المعلوم ان رعاية هذا الاصل انما هو بعد ملاحظة الدليل الخاص في نفي المسئلة ولا باس بان نشير الى طرف منها فنقول ان الدليل الدال على اعتبار شيء في الماهية اما ان يكون لفظيا او لبيا كالاجماع والشهرة على القول بالعبرة بها وعلى الثاني فيجب الاستناد الى اطلاق الدليل الدال على وجوب المشروط لا التقييد لا اطلاقه لا اطلاق فيه فيقتصر في الحكم بالتقييد على القدر الثابت تقييده وهو حال

التمكن من الاتيان بالشرط فينتفي عند عدم التمكن من الشرط اطلاق الدليل الدال على وجوب المشروط بحاله ويلزم امتثاله ولا يكون الدليل الدال على وجوب المشروط ليس العدم امتثاله بالاطلاق والتقييد كما لا يخفى وعلى الاول فاما ان يكون المقيد هو الامر او غير الامر كما اذا قيل مثلا السورة جزء او النية شرط للصلوة فعلى الثاني فلا شك في ان الجزئية والشرطية مطلقتان وعند عدمهما يشك في اصل الوجوب فيجب الاصل الاولي لا بد من اجراء اصالة على المختار ويجب الاصل الثانوي لا بد من الاتيان بحسب المختار لكل واحد كما لا يخفى وعلى الاول فتحقيق بعدم الفرق بينه وبين ما اذا كان الدليل لبيا بل المقام اهون لان اللبي لا يعلم تعيين اطلاقه والامر قطعي التقييد بحالة الاختيار اذ الطلب غير معقول عند نا من المضطر الا انه في غاية السخافة والسقوط لان الاوامر الواردة في الاجزاء والشرائط يحتمل ارشادية والاوامر الارشادية وان كانت غير خالية من الطلب الا ان مساقها مساق الالفاظ الواردة في بيان الاحكام الوضعية فيستفاد منها المطلوبية المطلقة من غير تخصيص بحالة الاختيار فيقيد اطلاق الادلة الدالة على المشروط مطلقا في الحالتين فلا بد من مدخلية الاصلين المذكورين ويظهر ما ذكرنا من ملاحظة قولهم نهى النبي عن الغرر وعن بيع فان النهي حقيقة في الطلب الا انه لما كان في مقام الارشاد وبيان المصالح والمفاسد لا يلاحظ فيه احكام الطلب من جوازه حالة الاضطرار فتلك الاوامر كما عرفت ارشاد لا عدم دلالتها على المطلوب حال عدم التمكن والاضطرار انما هو بواسطة تقصور في الطلب واما المقصود منها امر كما يدل ملاحظة اطلاق المادة مضافا الى فهم العرف ذلك منها في المقام نعم لو استفاد

وجوب الجزء او الشرط من ام تعبدى فلا يبعد القول بذلك كما هو مع الا ان الكلام فيه

تذنيب اذا دار الامر بين ترك جزء مع الاتيان بتمام شرايط الماهية او ترك

الشرط مع الاتيان باجزائها فهل في المقام شئ يرجح احد الطرفين ام لا بد من الاحتياط

بمعنى الاتيان بالماهية تارة بلا جزء واخرى بلا شرط او لا ترجيح فالحكم التخيير وجوه اوسطها

اوسطها عملاً واقويها ترجيح جانب الجزء فولا كما افاد الشهيد فيما لو دار الامر بين ترك

الصفة او الموصوف ولعل الوجه فيه ان الجاعل في مقام الجعل اولا يلاحظ الاجزاء ولك

وتماميتها ونقصها وعلاجها فكان الجاعل قال جئني بالماهية المركبة من الاجزاء فان نقص

فبالباقي المنفصل بكذا وكذا فان نقص فبالباقي كذا افاده دام ظله الا انه لا يسمن ولا يغني

كما لا يخفى الامر الثالث اذا ثبت اعتبار شئ في الماهية وعلمنا بعدم كونه ركنا ودار

بين كونه جزءا او شرطا فهل الاصل الاول او الثاني قيل بالثاني لاصالة عدم الجزئية

وفساده مما لا حاجة الى بيانه لاصالة عدم الشرطية ايضا والتحقيق ان الاصل في البين

متخالف احدهما بل لا بد من الرجوع الى الاصول في ثمرتهما كما في على ما كان سكان في الحادث فانه

في الصلوة شك في كونها شرطا او جزءا ولا اصل في احدهما الا انه اذا شك في وجوب القضاء

فيما يدفع بالاصل وغيره لك كما لا يخفى على المتامل في امثال المقام ثم **خاتمة**

في بيان شرط العمل بالاصول المذكورة في طي الاصول المتقدمة من البرائة والاشتغال

والتخيير والاستصحاب ولما كان مرجع الى البرائة والاستصحاب دائما موافق لاحد الاصلين

الاخرين فالبحث فيهما يغني عنها فنقول قد ذكر بعضهم للعمل بالبرائة شروطا وحيث انه

لا محصل لها عندنا سوى الفحص عن الدليل فلنقتصر بايراده ثم ما كان ذلك يختلف

في البرائة والاشتغال فلا بد من ايراده في مقامين **المقام الاول** في انه هل يجب

الفحص عن وجود الدليل المفضي الى الواقع او ما يجري مجراه في محل الاحتياط مط او لا يجب كك

او يفصل في العبادات التي يحتاج اليه مط فيجب وفي المعاملات فلا يجب في العبادات

المتكررة عند اعمال الاحتياط فيجب وفي غيرها فلا يجب او فيما اذا امكن تحصيل العلم فيجب وفي غيره

فلا يجب او فيما اذا امكن تحصيل الظن الخاص ايضا فيجب وفيما اذا كان الدليل ظنا من الظنون المطلقة

فلا يجب وجوه واحتمالات بل وجملة منها اقوال اقويها في النظر لولا الاجماع على اشتراط

الفحص في بعض الاقسام كما ستعرف العدم مط عبادة ومعاملة امكن تحصيل العلم او الظن

الخاص او المطلق او لا لصدق الامتثال في الجميع ولو في صورة التكرار في العبادات وحصول

الاسباب وتاثيرها في المعاملات ولا دليل على اعتبار شئ زائد في ذلك في شئ منها في تحقق

تحصيل الامتثال وحصول الاسباب كما لا يخفى الا ان الاجماع على ما نقله بعضهم منهم العلامة

على ما هو ببالي على عدم جواز الاحتياط قبل الفحص في العبادات فيما اذا تكرر العمل كما فيما اذا

شك في ان الواجب هو الظهر او الجمعة مع امكان الاستعلام من الادلة في المجتهد والرجوع

اليه في غيره كما اذا شك في القبلة مع امكان تشخيصها بالابصار واعمال العلامة ويؤيده

مواظبة سيرة العلماء الاعلام بل يمكن دعوى بناء العقلاء في امثال ذلك ايضا على الاستعلام

في امتثالات العبيد لاوامر مواليهم كما لا يخفى كما انه لا يبعد دعوى الاجماع على جواز الاخذ

بالاحتياط موافقا للقاعدة المزبورة في المعاملات كما في صيغ البيع وشروطه والنكاح وغيره

ذلك وعليه بناء جملة من الصلحاء في ادابهم ومعاشرتهم واما العبادات الغير المتكررة

كما اذا شك في جزئية السورة للصلوة او الاستبراء من الغبار الغليظ للصوم فالمشهور

على ما حكاها الاستاد على وجوب الفحص فيما لو يمكن من تحصيل العلم بالمعنى الاعم بل والظن

المطلق ايضا على القول به ومبناهم في ذلك لزوم قصد الوجه المفقود عند الاحتياط وحيث

قد عرفت ما قدمنا لك من التحقيق في مقامه من عدم وجوب قصد الوجه فلا مجال

للقول المذكور بعد صدق الامتثال عند العقلاء في الامتثال الاجمالي نعم ان يقال

في المقام انتصارا للمشهور بعد ما هو التحقيق عندنا من ان الاطاعة ليست من قيود

المامور به ووجوهه لاستلزامه الدور بل هو من دواعي الامر ان محصل الكلام في المقام

يرجع الى كفاية الامتثال الاجمالي في العبادات وعدمها فعلى الاول يحكم بفساد عبادة

تارك الطريقين كما زعمه جماعة وعلى الثاني يحكم بصحتها ومع الشك في ذلك فالاصل يقتضي بالاول

لان المقام من الشك في المكلف به حيث انا لا نعلم بسقوط التكليف الا عند الامتثال التفصيلي

ولما كان الاطاعة ليست من القيود فلا يمكن دفعها باصالة البرائة فالاصل بقاء

غرض الامر وعدم سقوطه ما لم يعلم المكلف به بخصوصيته كما في صورة دوران الامر بين

المتباينين مع ثبوت الاشتغال فعلى هذا الاشكال بالاحتياط في العبادات مع امكان

تحصيل العلم حذو في الاحتياط واما ترك الاحتياط عند التمكن من تحصيل الظن الخاص

كالخبر الموثوق بصدوره بناء على تحقق الاجماع عليه بخصوصه فيرجع على فعله لو قلنا

بتحقق الاجماع على عدم وجوب الاحتياط الكلي في ابواب الفقه كما ادعاه جملة منهم او غاية

ما يمنع جوازه ويبقى احتمال وجوب الاخذ بالظن الخاص بحاله تحصيلا للامتثال التفصيلي

وان كان ظنيا في الاحتياط فيه وهكذا نقول في الظن المطلق عند دوران الامر بينه وبين الاحتياط

كما لا يخفى ومن هنا يظهر وجه فتوى المشهور بفساد عبادة الجاهل المقصر وان طابق الواقع

هذا بناء على ما هو المختار عندنا من ان الاطاعة من دواعي الامر لا من قيوده واما على ما

يراه البعض من انها معتبرة في موضوع الطلب على وجه يصير جزء المطلوب كما في ساير الاجزاء

والشرائط فالدليل الدال على تقييد الامر بالاطاعة ان كان لبيا فيكتفى بالامتثال الاجمالي لانه

المتيقن من التقييد ويؤخذ في المشكوك بالبرائة او الاشتغال على الخلاف وان كان

لفظيا فاطلاق المقيد يحكم بالاكتفاء ايضا كما لا يخفى هذا غاية ما يمكن الانتصار لهم الا ان

الحق هو الحكم بالصحة بناء على المختار من ان الاطاعة ليس حكم العقل بحصول الامتثال

سيما بعد الحكم بعدم وجوب نية الوجه وبناء العقلاء مستقر على ذلك وذهاب المشهور

بعد العلم لمستندهم وفساده مما لا يجدي شيئا فيما نحن على تقدير جواز الاتكال على الشهرة

فتدبر وتوضيح ذلك ان الوجه المذكور في الانتصار انما يتمحض دفعا للاحتياط المستلزم

للتكرار في العبادة وقد عرفت نقل الاجماع على عدم جواز الاحتياط فيه حيث يتمكن من

تحصيل العلم او ما يجري مجراه ضرورة جوازه عند عدم التمكن كما وقع نظيره في ذلك في الموضوعات

عند اشتباه القبلة ومخالفته سيرة العلماء وهو الحجة والا فعلى ما هو التحقيق من القول

بالبرائة لا فرق بين الاطاعة من قيود المامور به او من دواعي الامر لعموم ادلتها ونظيره

فيما افاده صاحب المدارك بعد ما حكي عن العلامة عدم جواز الصلوة في الثياب المشتبهة

مع التمكن منها في ثوب طاهر وان هذا وان كان حسنا الآن وجها يبلغ حد الوجوب
واما فيما لم يستلزم التكرار فلان الامتثال التفصيلي حاصل بمعنى العلم بالمطلوب وتميزه
عن غيره فلا اشتباه في المطلوب الآن وجه الطلب وخصوصيته غير معلوم فلا مانع
من الاحتياط في القول بوجوب نية الوجه ونحن قد فرغنا عن ابطال هذه الشبهة في محله
وقلنا باستقرار طريقة العقلاء في الحكم بالامتثال من لم يراع في قصده وجه الفعل كما لا يخفى
وهذا هو الحاسم لهذه الشبهة فلا وجه للقول بلزوم الفحص في العبادات الغير
المكررة عند ارادة الاحتياط ولا مأخذ للقول بان الناس صنفان مجتهد ومقلد
واما ما يظهر من السيد الرضي دعوى الاجماع على فساد عبادة الجاهل وتقرير اخيه
المرتضى علم الهدى له فلا يجدي شيئا فانه محمول على عبادة من لم يعرف شيئا عدى ما عرفه
من طريقة آبائه واما المحتاط فليس منهم لانتهاء عمله الى الاجتهاد فانا لا نتحاشى من القول
بلزوم الفحص اما في المسئلة الاصولية او المسائل الفرعية فيحصل من جميع ما ذكرنا ان
جريان الاشتغال والاخذ بالاحتياط مشروط باحد الامرين سواء كان في العبادات
او المعاملات اما الفحص في خصوص جزئيات المسائل الواردة على المكلف في مقام العمل
كما يراه المشهور في العبادات واما الفحص في هذه المسئلة الكلية المبحوث عنها عن لزوم
الفحص وتحصيل الاعتقاد اجتهادا بكفاية الاحتياط وعدم كفايته او تقليدا لكن
فيحكم بفساد عبادة من لم يتفحص في المقامين نعم لو لم يكن المكلف مدققا في شيء منهما
لا يبعد القول بصحة عباداته بعد مطابقة الواقع فالقائل بلزوم الفحص ان اراد منه

ما ذكرنا من احد الامرين فمرحبا بالوفاق وان اراد خصوص الفحص في الاحكام الفرعية
كما هو الظاهر من كلمات القائلين بفساد عبادة الجاهل فلا نعرف له وجها كما لا يخفى هذا
تمام الكلام في المقام الاول **واما المقام الثاني** في وجوب الفحص عن الدليل عند
اعمال البرائة وتحقيق الكلام فيه يقع في موردين الاول في ان تارك الفحص والعامل بالبرائة
عند ذلك هل هو معاقب اولا فنقول ان ما يظهر من التتبع في كلمات الاعيان اقوال في
المقام فقيل بكونه معاقبا مطلقا بواسطة ترك التعلم ومخالفة مجرد الفحص وان طابق الواقع
هذا هو المنسوب الى المقدس الاردبيلي وتلميذيه والفاضل السبزواري وجماعة ممن تبعهم
وقيل بكونه معاقبا مطلقا على نفس العمل طابق الواقع او خالفه ولا عقاب على ترك الفحص
وقيل بالتفصيل بين ما اذا طابق الواقع فلا عقاب وبين ما اذا خالف فيعاقب على المخالفة
ويترتب على فعله ما يترتب على نفس الفعل حال المخالفة العلمية ومبنى الاول يمكن ان يكون
القول بوجوب تحصيل العلم والتعلم وجوبا نفسيا كما يظهر عن بعض الاعاظم فلا يتوهم
افاد محقق الجمال من ان هذا قول غريب في آماعدم العقاب على نفس الفعل ولو في صورة
المخالفة فلقبح العقاب على الجاهل كما يظهر عن صاحب المدارك في بعض فروع المسئلة
ويمكن ان يكون مبناه ما نبه عليه السبزواري من العقاب على المقدمة لادائه الى ترك
ذيها ولا يخفى انه قد يفضي بالعقاب عند المطابقة كما هو ظاهر فلا يصح ان يكون مبنى هذا القول
ووجه الثاني هو حرمة التجري فان في هذا الفعل مع قطع النظر عن حرمة الفعل في الواقع تجريا
فيعاقب عليه واما عدم العقاب على الفعل فللجهل وبهذا القول بالتداخل كما عليه

بعض الاجلة والتحقيق هو الثالث ويتوقف اثباته على اثبات مقدمتين احديهما
عدم العقاب عند الموافقة وثانيهما العقاب عند المخالفة اما الاولى فالعقاب
اما على ترك الفحص والتعلم او على التجري فلا وجه لكل واحد منهما اما الاول فلان
الفحص والتعلم ليس من الواجبات النفسية حتى يؤتى بالعقاب على تركه بل الظاهر انه
واجب غيري مقدمي كما يظهر من لفظ السؤال فان المستفاد منه هو مطلوبية العمل
بجوابه كما لا يخفى وسياق ادلة السؤال كقوله فاسئلوا اهل وغيرها لك شاهد صدق
على ان العلم ولا سيما في العمليات ليس مطلوبا بنفسه وانما المقصود منه تحصيله للعمل و
يدل على ذلك ما رواه المفيد الثاني في تفسير قوله تعالى ولله على الناس الحجة البالغة
من انه تعالى يحتج على العباد بقوله اما علمت فان قال نعم فنقول فهلا عملت وان قال لا
فيقول فهلا تعلمت فعملت وجه الدلالة ظاهر فان التوبيخ على ترك العمل بعد العلم وعلى
عدمه بعد عدمه على تقدير تحصيله كما لا يخفى ويتضح ذلك غاية الاتضاح عند ملاحظة
قوله ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون فانه تعالى جعل الحذر غاية للانذار وهو واجب نفسي وغاية لتشدد
بفعل الواجبات وترك المحرمات ولولا ان المقصود هو العمل لكان بدل قوله يحذرون
يعلمون فان الانذار هو الابلاغ والارشاد كما لا يخفى واما الثاني فبالمنع صغرى
وكبرى اذ التارك للفحص والعامل بالبرائة قد يكون غافلا عن الفحص فلا تجري الا
ان علق مستندا الى اختياره بعد علمه الاجمالي بالواجبات والمحرمات في الشريعة

فنقول بعد تقصيره غير مجد مرة ولو سلمنا كونه تجريا فلا حرمة التجري مطلقا اذ لم يرد اعلاقا قائم
بالفعل رجاء المخالفة ولا يبعد كونه كفرا واما مع الاتيان بالفعل رجاء عدم المخالفة عند
احتماله ولا دليل على حرمة هذا المذموم كما حرر ذلك في مقامه وتقدم جملة من الكلام فيه
في الشبهة الغير المحصورة فتذكر واما الثانية فلوجود المقتضي وفقد المانع اما الاول فالادلة
الواقعية الآمرة بالواجبات والناهية عن المحرمات الدالة على استحقاق تاركها للعقاب كقوله
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان صدق المخالفة عند ترك الحج مع
الاستطاعة ظاهر وهو محقق للحكم باستحقاق العقاب واما الثاني فلان المانع اما ان يكون
هو العقل او الشرع والكل منتف اما الاول فليس الا ما تخيله الخصم من قبح عقاب الغافل و
تعذيب الجاهل وهو ليس بشيء لان العقل قاض بذلك فيما لم يكن غفلته مستندة الى التقصير
واما اذا استند جهله الى مقدمات معدودة مذكورة باختياره بعد العلم الاجمالي بتحقق
واجبات كثيرة في الشريعة ومحرمات كذلك فلا قبح في العقول في تعذيب المخالف كما هو ظاهر
واما الثاني فلعدم ما يدل على ذلك في الادلة الشرعية بل في جملة منها ما يدل على خلافه فمنها ما
روي عن النبي صلى الله عليه وآله في مجدور جنب غسلوه فكز فمات فقال النبي عند ذلك قتلوه قاتلهم الله
الا سألوا الا يمموه وصراحته في المقصود مما لا ينكر فان اسناد القتل الى مباشر الغسل مع ضعفه
مع التوبيخ في عدم السؤال وعدم التيمم مما ينادي باعلا صوته على ترتب العقاب عند عدم
العلم وعدم السؤال لا يقال التوبيخ على ترك التعلم فيدل على وجوبه بالاصالة لانا نقول
التوبيخ على ترك التيمم ينافيه كما لا يخفى ومنها رواية سماع عن الجاري فان في ذيلها ما يدل

دليل على

المخالف

على معذورية الجاهل المقصر وهو قوله ما اسوء حالك لو كنت تموت على هذه الحالة
فانه تخييل عدم حرمة السماع وهو جالس على الخلاء من غيران يذهب برجله الى الاستماع
كما يدل عليه قوله وكان لا اسمع بها الا من غيب ولا من غير بعد ما قرء له الامام ان السمع
والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا ومنها ورود ما في التيمم حيث قال له صلى الله عليه وآله
وهو بمرأته تمعكت كما تتمعك الدابة فان في هذا التوبيخ والاستهزاء ما لا يخفى ومنها اجماع
اصحابنا على تكليف الكفار بالفروع وعقابهم عليها فان المسلمين يساوون في العلم الاجمالي
بالواجبات ادون من الكفار فيكما ان منشأ العقاب على الكفار هو العلم الاجمالي بالاحكام
الفرعية مع الجهل بها تقصيرا فكذلك في المسلمين فالجهل مع التقصير والمخالفة الجهلية
يصير منشأ للعقاب اللهم الا ان يقال ان اجماع الاصحاب على عقابهم لا يجوز الاشتراط عند
الشك في اشتراط شيء لان الاجماع هذا انما هو في قبال ابي حنيفة وبعض الاخباريين من
اصحابنا القائلين بعدم عقاب الكافر ولو كان عالما تفصيليا فاجماعهم في بيان مطلب
آخر لا يمكن استعلام حال الشرائط منه اذ غاية ما يستفاد منه الحكم بمساواة الكافر للمسلم
في ذلك الا ان يقال ان الاجماع على استحقاق الكافر للعقاب فيما لو اجتمع الشرائط المعتبرة في
التكليف من الامور المتفق عليها غير العلم التفصيلي وهو بعيد فظهر مما ذكرنا دليل وجوب
وجوب الفحص اذ يحتمل في كل مورد ترتب العقاب ويجب دفعه بحكم العقل القاطع كما
ظهر ان الفحص واجب شرطي يجب عند عدم الاحتياط او لا ضير في الاحتياط كما سبق ومن ذلك
يتضح ان الفحص ليس من شرائط اعتبار البرائة على ما يظهر من بعضهم بل التحقيق ان لا يجرى

البرائة بدونه اذ دليل البرائة ليس الا قبح العقاب بدون البيان واما الاخبار فحملها مقاما
مثل مفاد العقل وبعضها لا ترتيب عليه كما مر والعقل لا يقبح تعذيب تارك الفحص والراجع
بالبرائة فان مناط حكمه بالقبح هو معذورية المكلف ولا عذر عند عدم الفحص ولا فرق في
ذلك بين ما كان في موارد العمل بالبرائة علم اجمالي كما في امثال ذلك ما اذا لم يكن الا ان
الفحص شرط مجرى الشيء واجب ولا يجوز الاتكال على البرائة مع احتمال صدقه وان لم يكن علم
اجمالي اذ لا عذر لمن ترك النظر فالبرائة لا تجري بها عند عدم الفحص وذلك بخلاف الاستصحاب
اذ ادلتها عقلا ونقلا جارية عند عدم الفحص لصدق الشك واليقين المقومين له معا
فان قيل ان اخبار البرائة ايضا بعضها لا يعتبر فيها الا الشك وعدم العلم كقوله الناس في سعة
ما لا يعلمون وغير ذلك فلا فرق بينهما وبين الاستصحاب قيل قد عرفت ان المستفاد من
مجموعها عدم العقاب على المعذور ولا عذر لغير المتفحص وهذا هو العمدة في وجوب الفحص
عند العمل بالبرائة ويؤيده وجوه اخر ايضا كالاجماع من القائلين بها على الخلاف لو لم يردها
اخباريا واصوليا الا في موارد سنعرف تحقيق القول فيه والاستقراء عند الفقهاء على الفحص
في مواردها ولزوم الهرج والمرج لولاه والخروج من الدين على وجه لا يعد من المتدينين
بهذا الدين كما برهنا عليه في مقدمات دليل الانسداد عند ابطال العمل بالبرائة **فرع**
هل المدار في الواقع الذي جعلنا العقاب دائرا مداره ما اذا فهل هو الواقع في نفس الامر او ما
يصل الى انظار المجتهدين بعد الفحص المعتبر او ما يصل الى نظر المقلد ونظهر الثمرة فيما اذا انكشف
اختلاف الرايات مع ما وصل الى الانظار المسمى بالحكم الظاهري عند بعض وبالاصول عند الاخباريين

مثلا فيما لو كان شرب التتن في الواقع مباحا واو تكبه المكلف ثم انكشف ان الحكم الظاهري
بحسب ما ادى اليه اجتهاد المجتهد كان حراما او العكس فعلى تقدير كون المدار على الواقع
الواقعي يعاقب عند المخالفة وان وافق الحكم الظاهري وعلى تقدير كون المدار على الواقع
الثانوي لا يعاقب على تقدير الموافقة وان خالف الحكم الواقعي ووجهان نعم في صورة الموافقة
لكل واحد من الحكمين او المخالفة لهما لا ثمرة الا انا ذا كان يكون من لوازم الواقع او الاثم وكيف
كان فوجه الاول ان الحكم الظاهري انما هو مجرد طريق الى الواقع ولا عبرة به في شيء سوى مجرد
الطريقية وبعد موافقة الواقع لا ضير في مخالفة الطريق اذ لا مصلحة في الطريق سوى الوصول
الى ما هو طريق اليه والمفروض حصوله ووجه الثاني فلان الواقع لمكان الجهل به وعدم التمكن
من العلم به اذ المفروض مخالفة ما هو طريق اليه لم رفوع عن المكلف ولا يجوز العقاب عليه
والذي ان نقول ان المدار على عدم التكليف فان كان الواقع حراما ومودى الاجتهاد او التقليد
الاباحة فالحكم هو الاخذ بالطريق وعدم الحكم بكونه معاقبا وان كان الواقع على الاباحة
دون مودى الطريق فالمدار على الواقع اما اذا كان الواقع على الاباحة فالوجه فيه بعد
ما عرفت من عدم ترتب شيء على الطريق سوى ما يترتب على الواقع واما اذا كان الواقع على
الحرمة دون مودى الطريق فلان شرط الحرمة الواقعية تنجز التكليف والمفروض عدم العلم
وعدم تمكنه ايضا لان الطريق اليه على تقدير الفحص عن الواقع مخالف له فلا يمكن الوصول اليه
ويمكن الايراد عليه بان الاخذ بالطريق الظاهري في مرتبة امتثال الواجب المخير وبعد تعذر
الفرد الواقعي فالباقي هو المعين ويلازمه العقاب عند التخلف عنه قلت بعد القطع بكون

الامارات المعمولة عند المجتهد طريقا الى الواقع سواء قلنا باعتبار الظن المطلق او لا
فلا معرف في ترتب العقاب على الطريق بعد فرض المطابقة ويجاعدي ما يتوهم من
عنوان التجري وقد عرفت تحقيق القول في حرمة التجري بما لا مزيد عليه هذا بالنسبة الى الحكم
التكليفي في الشبهات الحكمية عند عدم الفحص واعمال البرائة واما بالنسبة الى الشبهات الموضوعية
فلا ريب في جريان البرائة في مواردها من دون لزوم الفحص فيها فلو شك في كون الاناء خمرا
او خلا يعمل بالبرائة من غير ملاحظة انه خمر او خل والاصل في ذلك هو الاجماع القطعي فان
بناء العلماء سلفا عن خلف على الاخذ بالبرائة في الشبهات الموضوعية من غير توقف
على الفحص بل ولو فيما يعلم باستكشاف الواقع عند الفحص ولا اختصاص لهذا الحكم بالبرائة
بل يجري في جميع الاصول العملية الدائرة في الموضوعات من الاستصحاب وقاعدة اليد
واصالة الطهارة ونحوها مضافا الى اخبار كثيرة منها ما رواه في الكافي عن عبد الله بن
سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان
عندك ان فيه ميتة ومنها ما رواه فيه عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال
كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ومنها
ما رواه فيه ايضا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبد الله بن
سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن قال لقد سألتني عن
طعام يعجبني ثم اعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا ودعى بالغداء فتغدينا معه
واتى بالجبن فاكل واكلنا فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال لي او لم ترني

الكلية فادبل ويكفي احيانا ان احكم بشك فقال عليه اخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه
حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف منه بعينه فتدعه الى غير ذلك ولعل بناء العقلاء
على عدم الفحص ايضا كذا الا انه ربما ينافي ما قيل من ان بناءهم على الاحتياط في
امور معاشهم فتدبر والفروع المترتبة على عدم وجوب الفحص في الموضوعات عند
اعمال الاصول مما لا يحصى كالبناء من المرأة على عدم الحيض قبل الفحص والبناء على عدم
الاستطاعة فيما لو شك في وجود مال به يستطيع وكالبناء على جواز الاكل قبل الفحص
في ليالي رمضان وكالبناء على الطهارة فيما لو شك في حمرة انها الدم او البقم ونحو ذلك
نعم لبعض الاصحاب في بعض موارد الشبهة الوجوبية كلام يظهر منه حكمه بوجوب الفحص في تلك الموارد
دون الشبهة التحريمية مثل ما حكم به بعضهم من لزوم الفحص عن الهلال وعدم الحكم
بعدم دخول الشهر الثاني ومثل ما حكم جملة منهم بلزوم الفحص عن قدر المال فيما لو شك
في حصول الاستطاعة بالقدر الموجود دون ما اذا شك في اصل وجود المال فان البناء
فيه على العدم كما عرفت فلا بد من توجيه لهذه الموارد وغاية ما يمكن ان يقال هو ان الخطاب
الوارد من الشارع قد يكون معلقا على افراد غير محصورين كما اذا اوجب علينا اكرام العلماء
وقد يكون معلقا على افراد محصورين كما اذا اوجب علينا اكرام علماء البلد فعلى الاول فقد
عرفت ان المشكوك كونه من العلماء ملحق في الحكم بعدم الوجوب بغير العلماء لما عرفت
من ان الحكم بالوجوب ليس اولى من الحكم بالوجوب لاستواء المشكوك بالنسبة اليهما واما
على الثاني فقد يمكن دعوى القول بان العقلاء في امتثال هذه الخطابات ليس بناؤهم على الاخذ

بالبرائة

بالبرائة بل انما يأخذون بها بعد الفحص ولعله اليه ينظر كلام صاحب المعالم بعد دعوى
عدم جواز العمل بخبر المجهول من ان وجوب التبين في الاية متعلق بوصف الفسق ويحتمل
كون هذا الرجل فاسقا في الواقع ومقتضى ذلك وجوب الفحص عن وجوده وعدمه قال
الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة يقتضي السؤال والفحص عن
جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويحتمل ان يكون ذلك
انما يؤيد ورود مدار الاهتمام بوقوع المأمور به وعدمه والمرجع فيها عرض الخطاب على العرف
فان حكموا بمجرد الخطاب على الفحص فهو والا فالاجماع على عدم وجوب الفحص فيما عدا ان الذي
ما ذكرنا الموارد المفتى بها بلزوم الفحص فهو والا فالمفتى بذلك مطالب بالدليل **المقام**
الثاني في بيان الحكم الوضعي عند عدم الفحص والاخذ بالبرائة وتحقيق الكلام في ضمن
مطلبين المطلب الاول في المعاملات المعمولة فيها اصالة العدم قبل الفحص كما اذا شك
في اشتراط شيء في العقد فاخذ بعدمه نظرا الى اصالة العدم واعلم ان المراد بالمعاملات
في المقام ما لا يجب في تحققه قصد القربة والحق ان مدار الاحكام الوضعية في المعاملات
عند الاخذ بالاصول المعمولة فيها هو الواقع ولا يؤثر الفحص فيها صحة وفسادا فلو فرضنا
ان احدا اقدم على نقل شيء بالمعاطاة معولا على اصالة عدم لزوم العقد في النقل والانتقال
فلو كان الواقع على عدم الاعتبار فالنقل حاصل والا فلا ولا اثر للفحص عن الاعتبار وعدمه
فيما هو ثابت في الواقع ولا فرق في ذلك بين ان يكون حين صدور الفعل المعاملي منه
شاكا في التأثير او ظانا او قاطعا بالفساد ما لم يضر ذلك في تحقق انشاء النقل والانتقال منه

اذا كان الفعل المعاملي من قبيله ويظهر ذلك من ملاحظة حال اللاعب بالشطرنج
والنرد فانه مع علمه بالفساد شرعا قاصد للنقل وذلك نظير الطهارة والنجاسة و
لم نر في ذلك مخالفا الا بعض المتأخرين والوجه في ذلك هو الاخذ بعمومات الادلة
الواقعية فان ما دل على سببية البيع غير مقيد بكون ذلك بعد الفحص فالمعاملات
التي تقع بلا اجتهاد وتقليد صحتها وفسادها وترتب الاثار المطلوبة منها من نقل الملك
او منفعة او دفع خصومة معوضا او بلا عوض وجواز الدخول معه في اصلين وعدمه
تابع لحصول حقايقها الواقعية التي يترتب عليها تلك الاثار الواقعية وعدم حصولها وهو
ظاهر جدا فان تأثير الاسباب الواقعية في مسبباتها لا يتوقف على العلم والجهل بل كيف
يعقل توقف شيء لا يرجع عليه الى ما ينافيه ولا وجه للقول بخلاف ذلك عدا
ما اورده بعض افاضل متأخري المتأخرين في مناهجه وهو مما لا وجه له فلاحظ ثم ان ما ذكرنا
انما هو في صحة المعاملة فيما لو وقعت بلا اجتهاد وتقليد واما لو وقعت على اجتهاد
او تقليد ثم انكشف خلاف ما ظنه المجتهد فهل يحكم فيه بالصحة او بالفساد او يفصل بالنسبة
الى الاعمال السابقة او اللاحقة او غير ذلك وجوه واقوال ستطلع عليها وعلى تحقيق القول
فيها في مسائل الاجتهاد والتقليد وليس المقام محله فانتظره انشاء الله **المطلب الثاني**
في العبادات التي يتمسك فيها باصالة البرائة والمراد منها ما يقابل المعاملات مما
يحتاج في تحققه الى قصد القربة والكلام فيه تارة يقع في صحة العبادة المعمولة فيها
اصالة البرائة من غير فحص عن اجتهاد او تقليد واخرى في ان العمل المعمول فيه بلا اجتهاد

بعد

بعد ما انكشف الخلاف هل هو صحيح او فاسد والكلام في الثاني هو مسائل الاجتهاد والتقليد
واما الكلام في المقام الاول فقد يتراءى في بادي الانظار فساد تلك العبادات نظرا الى امتناع
تحقق قصد القربة من الشاك في نفس العمل بل والظان ايضا فيما لم يكن ظنه معلوم الاعتبار
فان الظن المشكوك الاعتبار يرجع الى الشك في العمل الواقع على حسب ذلك الظن ولكن لنا ان نقول
بصحة تلك العبادات وان كان تارك التقليد والاجتهاد والاحتياط معاقبا نظرا الى ترك الطرق
الظاهرية التي يجب الاخذ بها على القول بذلك فيصح العبادة المطابقة للواقع سواء كانت بطريق
الاجتهاد او التقليد المعتبر او الاحتياط او تقليد الاباء والامهات او بغير ذلك وتبطل العبادة
الغير المطابقة للواقع الا ان الاجزاء بالفاسدة وعدم الاجزاء بها مقام اخر فالمدار على الواقع
صحة وفسادا فلو ترك السورة في الصلاة ثم اجتهد فاعتقد وجوبها فلا بد من القضاء في خارج
الوقت والاعادة فيه ولو رأى عدم وجوبها ليس عليه شيء من القضاء والاعادة واما
حديث قصد القربة فمجرد الشك في الواقع في اعتبار شيء في الصلاة مثلا لا ينافي تحققه اذ ليس
الفاعل ملتفتا الى ذلك بل انما يأتي باصالة البرائة وعدم الوجوب من عند نفسه او تقليدا لما
سلف من ابائه وتبعا لما وصل من طريقه كبرائه بل ولو شككنا فكنا بذلك في المتعارفين حين
صدور الفعل منه فيما لو كان غافلا عن تقصيره نعم فيما لو تحقق الفعل بدون العلم فذلك
مسلم ولا يخفى جريان هذا الكلام فيما اذا كان الشك في صحة العمل وفساده بعد وقوعه كالشك
في الشرطية والجزئية مثلا واما اذا شك في واجب نفسي على وجه لا يبتني العمل على تقدير
البرائة فيه كالشك في وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال فلا يجري فيه الكلام المذكور

لعدم تحقق القصد كالفتاة في العمل الذي لم يقع في الخارج كما هو فلا يترتب عليه وكيف
كان فالمدار في ترتب الاثار على الافعال والاعمال الواقعة عن احاد المكلفين في موارد ها
ومواقعها وعدمه على وقوعها تامة الاجزاء والشرائط على ما هي عليها في نفس الامر ولا مدخل
للفحص في ذلك نعم قد يستثنى من ذلك في المعاملات ان كان الجهل وعدم الفحص مؤديا الى
عدم تحقق وقوع تلك الاسباب الواقعية وفي العبادات ما لو اخل الجهل بقصد القربة
واتيان العمل بداعي الامر وايقاعه بعنوان الامتثال فان مطابقة العمل للواقع لا يجدي في تحقق
عنوان الامتثال ولذلك قد حكمنا بصحة عمل المحتاط لاحراز الواقع مع المطابقة لعنوان الامتثال
ايضا فلو فرض تحقق قصد القربة من العامل بالبرائة عند الشك مع المطابقة فلا مجال لانكار
صحة العبادة بل لو اسعي من يرى عدم وجوب المشكوك من المجتهدين عن صحة اعماله السابقة التي
وقعت منه من دون اشتمالها على المشكوك اعتمادا منه في تركه على البرائة كان لابد للمجتهد من يفتيه
بصحة اعماله السابقة الغير المشتملة على المشكوك نعم لو كان ذلك المفتي ممن لا يرى صحة عبادة
تارك الطريقين وان طابقت للاعمال الواقع فمن يفتيه بفسادها وقد عرفت ان الكلام معه
في غير هذه **هداية** اختلف كلمات ارباب النقل في اشتراط الحيوة للمفتي فالمعروف
بين اصحابنا الاشتراط والمعروف بين العامة عدم الاشتراط بل صرح في المنهاج باجماعهم عليه
حيث قال جواز تقليد الميت اجماع في عصرنا وهو خيرة الاخباريين من اصحابنا ومنهم المحقق
الاسترابادي والمحدث الكاشاني في محكي السفينة وفي مفاتيحه ظاهرا والسيد الجزائري والمحقق
المحقق القمي من المجتهدين وذهب بعضهم الى عدمه مع عدم المجتهد الحي نقله فخر المحققين عن

تقليد ميت

والده واستبعده وحمل كلامه على محل اخر وهو المحكي عن الاردبيلي والشيخ سليمان البحراني
والشيخ علي بن هلال قلت ولعله ليس تفصيلا في المقام فان الكلام على ما ستعرف
انما هو في الجواز عند التمكن من استعلام حال الواقعة من الحي واما عند عدمه فلبيان
الحكم فيه محل اخر كالواقعة من الاجتهاد والعاد باهدم العاد بالله وذهب الفاضل التوني
الى عدم الاشتراط فيما اذا كان المفتي ممن علم من حاله انه لا يفتي الا منطوقات الادلة
ومن شابههما من القدماء فانه يجوز الاخذ بفتاويهم حيا وميتا واما اذا كان ممن
يعمل بالافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير الظاهرة للملازمات فلا يجوز تقليده حيا
وميتا وهو ايضا ليس من التفصيل في هذه المسئلة وانما ذلك يعد تفصيلا في اصل التقليد
فالاول عدا الفاضل في عداد نظرائه من الاخباريين ونقل السيد صدر الدين في محكي
شرح الوافية عن بعض معاصريه التفصيل بين البدوي والاستمرار فلم يقل بالاشتراط
في الثاني وقال به في الاول والمختار ما هو المعروف بين الاصحاب وقبل الخوض في المطلب
ينبغي رسم مقدمة وهي ان منشأ الاشكال في اختلاف الفتوى والرواية في الاحكام واللوازم
المترتبة عليهما اما الرواية المنقولة لفظا فتغايرهما واختلافهما للفتوى لا يكاد يرتاب
فيه العاقل فضلا عن الفاضل واما المنقول معنى فهي وان كانت مفاد اللفظ الصادر
عن الامام ع لكنه شرطا العلم او الظن المعتبر بمساواة الالفاظ في الاصل والمنقول في الافادة
ولا يجوز التعويل في النقل على ما اعتقده واجتهاده والملحوظ فيه انما هو بيان المراد من
حديث واحال على غير ذلك واما الفتوى فهي عبارة عن الاخبار باحكام الله بحسب الاعتقاد و

ومنشأ الاعتقاد انما يكون الخبر تارة وغيره تارة اخرى فيجوز الفتوى عند توقفها على
اعمال الظنون الاجتهادية في الاحاديث الواصلة الى المجتهد والاخذ بمجامعها وتعارضها
على بعض الى غير ذلك من الاختلافات التي يطلع الخبير المتتبع بين الفتوى والنقل للرواية
معنى ومن هنا منع من الفتوى بعض من لم يمنع من الرواية معنى بل لعل النقل بالمعنى
مما لم يقل بالمنع منه احد من اصحابنا فان المخالف في هذه المسئلة ابو بكر الرازي
واتباعه على ما هو الفتوى فان الاخبارية باجمعهم على المنع من الافتاء فانه فرع الاجتهاد
وهم ليسوا من اصحاب الاجتهاد كما هو المعروف من طريقتهم وكلمات جملة منهم ممن عليها
صريحة فيما ذكرنا فما يجوز عندهم من الفتوى عبارة عن نقل الحديث بالمعنى وما لم يكن كذلك
فلا يجوز دونه ويلحقونه بالقول بالقياس والاستحسان ويعتقدون ان ارباب الفتاوى
بالمعنى الذي ذكرنا خرجوا بذلك عما هو الماخوذ عن الائمة الاطهار وزعموا انهم في ذلك
تبعوا العامة في العمل بالرأي والاجتهاد المنهي عنه وليس المقام محلا لابطال ذلك الزعم وانما
المقصود انهم لما ارادوا الفرق بين الفتوى والنقل اعتقدوا انما والاول زعما منهم انما
داخلة في المنهي عنه والكلام في المقام انما هو في جواز التقليد بعد الموت في هذه الفتاوى
التي لا يقول الاخباري بها حال الحيوة ايضا مما هي موقوفة على اعمال الاعتقادات في تحصيل
مداليل الادلة ولا كلام لنا في الاخبار المنقولة بالمعنى على وجه لا يختلف الاصل والمنقول الا
في العبارة كما في الترجمة بالفارسية من مراعات العموم والخصوص والاطلاق والتقييد
فانه لا يجوز نقل المطلق بالمقيد وان ظن الناقل ان المراد منه المقيد فان ذلك الظن منه

اجتهاد لا يكون حجة الاولة ومن هنا يظهر ان خلاف الاخباريين كما نقلناه ليس واردا
في المقام على ما عرفت من كلام المحدث ايضا قال السيد الجزائري في مقام الاستدلال
على ما ذهب اليه من عدم الاشتراط ان كتب احقر شرح الكتب الحديث ومن فوائدها
تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها العام والخاص والمجمل والمبين الى غير ذلك
وليس كل احد يقدر على بيان هذه الامور من مفادها فالمجتهدون بذلوا جهدهم
في بيان ما يحتاج الى البيان وترتيبه على احسن نظام والاختلاف بينهم مستند الى اختلاف
الاخبار او فهم معانيها من الالفاظ المجملة حتى لو نقلت تلك الاخبار لكانت موجبة للاختلاف
كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة وبالجملة
فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الحديث ويظهر منه ان تجويزهم لذلك
ليس الا من جهة ان الفتوى عندهم هو الرواية المنقولة بالمعنى على وجه لو اعتقد خلافها
ما كان يقول بذلك كما هو ظاهر من سياق كلامه وبالجملة ان المجتهدين قد خالفوا طريقتهم
طريقة الاخباريين في العمل بالظنون الاجتهادية التي هي منتهية الى القطع والاخباريون
لا يعتقدون العمل بالظنون وان كان عملهم على خلاف معتقدهم فيتخيلون ان الفتوى
عن الرواية المنقولة فحسبوا جواز الاعمال عليها بعد الموت وقبله كالرواية بخلاف
المجتهدين فانهم يعتقدون الاختلاف بين الرواية والفتوى كما عرفت فلا يرد الايراد
ومن هنا يظهر ايضا ان لا وجه لاستدلال بعضهم بطريقة السلف فانهم كانوا يعملون بفتاوى
علي بن بابويه عند اعواز النصوص فان تلك الفتاوى هي بمنزلة الفتاوى المعمول عندنا

هنا

عبادة

فان امثالها من فتاوى اصحاب الائمة انما هي في الاغلب مضامين الروايات
كما يعرفه الاخباريون في مطلق الفتاوى فهي اخبار منقولة بالمعنى وهي حجة للمجتهد
والمقلد ومن اطلع على حال السلف وكيفية الاستفتاء والافتاء يقطع بما ذكرناه ويكفيك
شاهدا في المقام ما قاله المحدث بعد ما سئل عنه عن كتب الشلمغاني فانه قال اقول
فيها ما قاله العسكري في كتب بني فضال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا فانه افتى بنفس
الرواية وليس ذلك راجعا الى تفصيل النوع فانه يعتقد ذلك في الفتاوى الموجودة
وهو خطاء وانما ذلك مختص في زمان الائمة وما يقرب منه حيث انه لم يكن الفقه و
والاستنباط بهذه الصعوبة كما لا يخفى على المطلع واذ قد عرفت ما ذكرناه في المقدمة
فالذي يدل على المختار وجوه الاول اصالة حرمة العمل بالظن بل بمطلق ما وراء العلم
الا ما دلت الادلة الاربعة بتمامها عليها خرج عنها فتوى الحي اجماعا ووفاقا فامنا وبقي الباقي
بعدم الانسداد في المواد المشكوكة تحت الاصل ومنها فتوى الميت ولا مخرج عن هذا الاصل
سوى ما يتخيله المجوز وستعرف فساده فان قلت لا نسلم ان الرجوع الى الحي وفاقي فان
القائل بوجوب تقليد الاعلم اذا قال بجواز تقليد الميت لا يحكم بالمساوات بل المقدم
هو الاعلم ولو كان ميتا قلت ان التخيير عند التساوي يلازم التخيير عند الاعلمية لعدم القائل
بالفصل مع ان القائل بوجوب تقليد الاعلم لا يقول بجواز تقليد الميت غالبا لاتحاد المناط
فيهما ولا وجه لمنع الفاضل المتوهم عن عموم الادلة الدالة عليه واختصاصها بالاعلم وكيف
وعمومها مما لا ينبغي انكاره مع ان منع العموم يوجب خللا في امره وانتقاض زمرة من الاجتهاد

في موارد كثيرة كما لا يخفى وبالجملة فقد قررنا في محله ان الحجية متى كانت مشكوكة يجب القول
بعدمها والمقام منه فان قول الميت مع قول الحي مشكوك الحجية والتعيينيا كما شك في الحكم بعدم
الحجية وبما ذكرناه عرف فساد ما قد يتوهم ان الاصل الجواز فان ذلك في مقام الشك في الحجية مما لا
يقول به احد الثاني ظهور الاجماع المحقق عن الطائفة المحقة ويمكن الاطلاع عليه واستفاضة
من كلمات اصحابنا الامامية في المسئلة فان نقل الاتفاق والاجماع خرج عن حد الاستفاضة
فعن المحقق الثاني في شرح الالفية لا يجوز الاخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف
بين علماء الامامية وعن المسالك فقد صرح الاصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة وغيرها
باشتراط حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله قال ولم يتحقق الى الان خلاف في ذلك ممن
يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وقال في محكي الرسالة
المعمولة في المسئلة محقق بعد التتبع الصادق لما وصل الينا من كلامهم على ما علمناه من محاسنا
ممن يعتبر بقوله ويعول على فتواه مخالف في ذلك فعلى مدعي الجواز بيان القائل به على وجه
لا يلزم منه خرق الاجماع ثم قال ولا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا السابقين وعلمائنا
الصالحين فانهم ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين بما ذكرنا وادعى في محكي كتاب
الاديان العلم والمتعلم الاجماع على ذلك ايضا وعن المعالم العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر
من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي وعن شارح النجاة المحقق
الداماد نفى الخلاف صريحا وهو الظاهر من العلامة في النهاية حيث لم يذكر الخلاف بعد
الفتوى مع ان عادته سيما في النهاية على ذكر الخلاف وعن جمهور الاصحاب لا بد في جواز

العمل بقول المجتهد من بقائه فلو مات بطل العمل بقوله ووجب الرجوع الى غيره اذ الميت
لا قول له وعلى هذا انعقد اجماع الامامية وبه نطقت مصنفاتهم الاصولية لا اعلم فيه مخالفا
منهم وعن المقدس الاردبيلي نسبته الى الاكثر ولا يدل على وجود الخلاف بعد ما علمت
من ان ذهابه الى التفصيل الذي قد قلنا بانه ليس معضلا فالنسبة الى الاكثر بواسطة خلاف
العلامة على ما حكاه المحقق الشيخ الجليل علي بن هلال وعن الوحيد البهبهاني عن فوائده
ان الفقهاء اجمعوا على ان الفقيه اذا مات لا يكون قوله حجة وقال في موضع اخر وربما جعل
ذلك من المعلوم من مذهب الشيعة وقال بعض افاضل متاخري المتاخرين بعد اختياره
ذلك للاجماع المحقق ولعمري ان الانصاف تقضي بعدم عزارة هذه الدعوى منه بعد
ما سمعت كلام الاساطين المتتبعين الماهرين في العقد والتحصيل واما ما ذكره الشهيد
في الذكرى من خلاف البعض فهو كما رواه الشهيد الثاني من ان العلماء يعم العامة والخاصة
وبعض الاخر اعم من بعض الاخر وهذا هو الشهيد الثاني فقد نسب القول الى الاكثر مع ما
عرفت من ادعائه الاجماع وبذلك يندفع ما قد ينكشف من العلامة الخلاف في التهذيب
على ما حكي انه عبر ان الاقرب كذا فان امثال هذه العبارة لا ينافي الاجماع الا ترى عبارة العلامة
في متابعة النبي للشرع السابق فانه يقول في التهذيب الاقرب انه لم يكن متعبدا بالشرع مع
ظهور قيام الضرورة عندنا على عدم المتابعة واما مخالفة الاخباريين فقد عرفت ان
ذلك بواسطة تخيلهم ان الحاصل من الفتوى لا يفارق النقل بالمعنى كما عرفت وكلام السيد
الجزائري حيث انه صريح فيما ذكرناه الا ان خلاف العامة ايضا لا ينبغي ان يعد خلافا الا ترى

حيث

طريقتهم على بطلان الاجتهاد الخارج من الاربعة وبالجملة دعوى الاجماع على عدم
الجواز من اصحابنا الامامية سيما على طريقة الحدس ليس بعيدا ومجرد كون المسئلة
رباعية الاقوال لا ينافي الاجماع بعد ما عرفت من رجوع التفصيل الى المنع كما في تفصيل العلامة
والى الجواز كما في تفصيل المتوهم وكون القول الاخر للعامة فما يظهر من بعض علماء الاخبارية
تقليدا لبعض اخر منهم من ادعائه الاجماع في مثل المسئلة مما لا يصغى اليه لا سيما بعد اعتراف بعض
الاعاظم بانه بعد التفحص الاكيد لم يطلع على الخلاف بين الاصحاب المجتهدين في الاولى الا واحد
ولو سلمنا عدم حصول القطع بالحكم على وجه يقطع في الموارد الاجماعية فيكفي في المسئلة
هذه الاجماعات المنقولة مع الشهرة المحققة قطعا فان المسئلة يكفي فيها ما يكفي في المسائل
الفرعية لكونها ملحقا بها لاشتراكها معها فيما هو الحاجة للمسائل الفرعية وهو ان المقلد
يعمل بها بعد اخذها من المفتي من دون حاجة الى مقدمة اخرى ولو سلم كونها من
المسائل الاصولية كما يظهر من المحقق القمي فلا نسلم ان الظن لا يكفي في الاصول بعد دلالة
الدليل على اعتباره فيما اذا كان من الظنون الخاصة واما الظنون المطلقة فقد حققنا
في محله انها غير مختصة بالفروع فان قضية الانسداد هو لزوم تحصيل الظن بفراغ الذمة
الحاصل بالعمل بالظن في نفس الحكم الشرعي او في المسئلة الاصولية ولو سلمنا عدم كفاية الظن
في الاصول فنقول ان هذه الاجماعات يستكشف منها على وجه لا ينبغي الارتياب فيه
ان عند المجمعين دليل معتبر يدل على ذلك وذلك يكفي في المقام اذ لا يلزم ان يكون الدليل
معلوما على وجه التفصيل بل يكفي وجوده ولو اجمالا والعجب من العاملين بالظنون المطلقة

كيف شاع لهم قول التعويل على مثل هذه الاجماعات في هذه المسئلة مع انهم يكتفون
في الفروع بما هو ادنى من ذلك الثالث ما احتج به ثاني المحققين في حاشية الشرائع تبعا
للعلامة قدس سره وهو ان المفتي اذا مات سقط بموته قوله بحيث لا يعتد به وما هذا
شانه لا يجوز الاسناد اليه شرعا اما الاولى فللاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد لسائر
اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات وانحصر
اهل العصر في المخالفين له انعقد الاجماع وصار قوله غير معتد به شرعا ولا معتدا
اما الثانية فظاهرة ثم اورد على نفسه اعتراضا بقوله انما انعقد الاجماع بموت الفقيه
المخالف لان حجية الاجماع انما هي بدخول المعصوم في اهل العصر من اهل الحل والعقد
وبموت الفقيه المخالف في الفرض تبين انه غير الامام فتعين دخول الامام في الباقين
ومن ثم انعقد الاجماع بموته ولا يلزم من ذلك ان لا يبقى للميت قول شرعا فاجاب عنه
بانه على هذا يلزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطاء قوله فلا يجوز العمل به من هذه الجهة
اقول وليس هذه الحجة مما يعول عليها اما اولا فلاختصاصها بما اذا كان قول الميت مخالفا
لاقوال معاصريه في حال حيوته فان انكشاف خطاء قوله بعد موته انما يكون فيما اذا كان جميع
اهل عصره مخالفا له حتى ينعقد الاجماع بعد موته على خلافه فيكشف عن خطاء قوله واما
اذا كان اهل عصره مختلفين في الفتوى فلا دليل على خطاء قوله اذ المفروض ان الموت
بعده لم يثبت كونه مبطلا بقوله وانما القوة كشف الموت عن بطلان قوله في الفرض السابق
باعتبار تحقق الاجماع وانعقاده على خلاف فتوى الميت فيختص بصورة الكشف بل وذلك

و

مما لا كلام فيه حتى ان الحي لو فرض كشف خطائه في فتواه فلا يجوز تقليده ومن هنا يظهر انه
لا سبيل الى النقض بالاجماع المركب في تمام الدليل فانه لا مسرح له فيما اذا كان الحكم مستفادا
من علة معلوم الانتفاء في الطرف الآخر اللهم الا ان يقال ان تقليد الميت انما يظهر الثمرة فيه فيما
اذا لم يكن فتواه مطابقا لاحد الاحياء اذ على تقدير المطابقة فلا يظهر الثمرة الا على القول بلزوم
تعيين المفتي في التقليد ولعله لا دليل على التعيين عند مطابقة العمل للواقع فيقرر الدليل بان
الا نقول الموتى اذا كان موافقا لاقوال الاحياء ولو واحد منهم فلا كلام فيه اذ يدري الاعتماد على
الميت لعدم دليل على التعيين واذا لم يكن موافقا فهو على خلاف الاجماع اما بسيطا كما اذا كان
على خلافه مع اتفاقهم او مركبا كما اذا كان اقوالهم مع اختلافها مخالفة له واما ثانيا فلان ما
ذكره مبني على طريقة خاصة في الاجماع يظهر مما ذكره ثاني المحققين في بعض الفروع وغيره ولعلها
قريبة من طريقة اللطف في الاجماع وذلك للمنع من تحقق الاجماع خلاف الواحد وينعقد
بعد ارتفاع الخلاف في هذه الطريقة مما لا دليل يقتضي بها كما هو المحرر في محله بل المختار في
الاجماع هو الوجه الذي لا ينافي فيه خلاف البعض ولا يحصل بالاجماع ايضا لا يقال ان الاحتجاج
انما هو في قبال العامة وهم يعتبرون في الاجماع الاجماع ولا ينعقد مع مخالفة البعض وبعد
على ذلك ان المستدل يعتقد عدم الخلاف بين اصحابنا وفي ذلك انا نقول انه صرح في الجواب
عن الاعتراض بان الكلام انما هو في الاجماع على طريقة الامامية فراجعه واعترض في الوافية
على الحجة المذكورة بقوله بانه ينتقض بمعروف التشيع انهم عبروا بشهادة الميت في الجرح
والتعديل وهو يستلزم الاعتداد بقوله في عدد الكبائر انتهى اقول اما ان يكون المثبت

مبني على القول بحجية الاجماع المركب على هذه الطريقة بمجرد انضمام قول في الموجودين منه ره

ابطال قول الميت بموته بواسطة امكان انعقاد الاجماع على خلافه بعد موته بخلاف
قبل الموت فانه لا يمكن انعقاد الاجماع على خلافه اعتدادا بقوله كما هو صريح الاستدلال
قبل الاعتراض واما ان يكون مراده ابطال قول الميت بواسطة كونه على خلاف الاجماع
كما هو ظاهر الجواب عن الاعتراض وعلى التقديرين لا وجه للنقض بمعلوم النسب اما على الاول
فلان مفروض المستدل ان خلاف الواحد مضر في حصول الاجماع ولو كان معلوم النسب
ايضا لامكان انعقاد الاجماع على خلافه واما على الثاني فلان مناط الفساد انما هو مخالفته وبطلان
القول فان فرض وجود المناط في قول معلوم النسب فهو ايضا باطل ولا ينافي المطلوب وان لم
يكن المناط موجودا فلا وجه للنقض لعدم الاشتراك واما ما اورده من حديث الجرح والتعديل
وقبول شهادته بعد الموت فان اراد المعارضة بنفس قبول الشهادة مع قطع النظر عن
اعمال فتواه في الشهادة فعلى التقريب الثاني فهو مما لا يرتبط بالمقام وعلى الاول فالفرق بين
الشهادة والفتوى هو ان المناط في الشهادة موجود بعد الموت مثل الرواية بخلاف الفتوى
فان الكلام في ذلك وان اراد من قبول شهادته وجوب الاعتماد على قوله في عدد الكبائر
وفيما هو مناط التعويل من الملكة وحسن الظاهر وغير ذلك من الامور الاجتهادية ففيه
ان التعويل على شهادته في الجرح والتعديل ليس اعتمادا على مذهبه في عدد الكبائر بل
انما هو بواسطة ان الالفاظ الواردة في مقام الشهادة تحمل على الواقع من غير ملاحظة
مذهب الشاهد نعم لو علم ان الجرح انما هو بواسطة شيء مبني على مذهبه فعند المخالفة
لمذهب المجتهد لا نسلم وجوب الاخذ بشهادته في الجرح والتعديل ثم ان بعض الاجلة اعترض

على الدليل

على الدليل بعد النقض بمعلوم النسب ان عدم الاعتداد بقوله في تحقق الاجماع لا يلازم عدم
الاعتداد في مقام التقليد وفيه انه لا مساس له بكلام المستدل على الثاني وعلى الاول فيمكن
ادعاء الاولوية او عدم القول بالفصل فتامل الرابع ان الحجة في حق المقلد والمجتهد رواه فانه
نائب عنه في فهم النتايج المستفادة من الادلة التي هي موارد النصوص والبناء على القواعد والفحص
عن المعارضات والترجيح بينها ومن المعلوم ان المعتبر في حق المقلد ليس قوله وفتواه بل انما هو
سبيل في الوصول الى ما هو المعتبر في حقه وهو فهمه وظنه والادراكات المتعلقة بالقوى المتعلقة
بالبدن لا سيما بعد خراب البدن فلم ينفع ما هو الحجة بعد الموت فلا وجه للاعتماد على قول
الميت وهو المطلوب اما المقدمة الاولى وهي اعتبار الحجة فظاهرة فان مجرد القول ولو
عند انتفاء الظن وزواله بواسطة زوال الملكة لهرم ونحوه لا يكون مناطا للمقلد بل لا بد من
مقارنته للظن الفعلي في حقه بل لو اطلع على ظن المجتهد بدون توسط القول كان ذلك حجة له
ومناطا لعمله ولا ينافي ذلك عدم الالتفات اليه بواسطة عروض غفلة وذهول حاصل حال
الاغماء والنوم ونحوه لوجود الظن في تلك الحالة في خزانته واما المقدمة الثانية فاستدل
الوحيد البهبهاني عليها بان الظن هي الصورة الحاصلة في الذهن ولا يبقى تلك الصورة حال النزع
لشدتها وكثرة الاضطراب الواقع فيها اعاذنا الله منها بل ولا يبقى حال النسيان والغفلة ايضا
فالظن بما بعد الموت حيث صار الذهن جمادا لا حس فيه اقول وهذا الاستدلال
مبني على ان يكون الذهن جزءا من البدن ويكون الصورة العلمية محفوظة فيه على وجه
لو حاول النفس ادراك تلك الصور والالتفات اليها كان الذهن وسيلة في نيلها اليها

فعلا

وهو غير معلوم لا وجدانا ولا برهانا بل المعقول عندنا هو ان الذهن قوة من قوى
النفس الناطقة بها يدرك المعلومات وليس من اجزاء البدن فخراب البدن وانقطاع
الروح منه لا يلازم ارتفاع الصور العلمية ولا انضادق من القول بان تعلق النفس
بالبدن العنصري له دخل في حصول الادراكات والملكات في هذه النشاة الا ان ذلك
لا يوجب القول بزوال تلك الادراكات عند انخلاع النفس وخروجها من البدن اذ يحتمل
ان يكون ذلك معدا وانتفاء المعد لا يوجب انتفاء المعلول كيف والقول به على وجه الاطلاق
موجب للقول بما لا اظن ان يلتزم به احد وهو زوال الصور العلمية الثابتة للنفس في هذه
النشاة مع ان المقصود الاصلي من الايجاد ربما يكون تحلية النفس بالصور العلمية من المعارف
والاعتقادات الحقة فانها كمال لقوتها النظرية والعملية ايضا اما الاولى فظاهر واما
الثانية فلان تحصيل الملكات الفاضلة وتجريد النفس عن الصفات الرذيلة موقوف على
الصور العلمية كما لا يخفى ولو سلم فتلك الملكات ايضا في عرض الصور العلمية فانها ايضا
من الاعراض الحالة في الحيوان الناطق في الظاهر فانقطاع الروح كما يقضي بارتفاع الاولى
يقضي بارتفاع الثانية ايضا مع ان ذلك لم اجد قائلا به اللهم الا ان يقول بالفرق بين
الظنون الحاصلة من النظر والعلوم التي يقتضيها الفطرة الالهية التي فطر الله عليها
وهو كما ترى لا يساعده دليل ولا يوافقه اعتبار فان النفوس الانسانية في بدو الفطرة قبل
حدوث العلقة بينها وبين ابدانها كما صرح به غير واحد من ارباب المعقول والمنقول
ونطقت به الاثار المعصومية خالية عن جميع الصور العلمية ضرورية كانت او نظرية

علمية او ظنية ثم بواسطة قواها الظاهرية والباطنية تحلى بالعلوم الاولية المستتبعة للعلوم النظرية
الى ان تصل الى حد يكون في ذلك الحد عقلا بالفعل فكل العلوم التي افيضت عليها من المبدا الفياض
انما هي حادثة بعد تعلق النفوس بالابدان في هذه النشاة ولهذا كانت موزعة لنشاة الاخرى
وبالجملة نحن لا نسلم ان محال هذه الاعراض هي الاجسام الحيوانية بل يحتمل احتمالا قويا ان يكون النفس
محلا لها والمفروض بقاء النفس بعد خراب البدن فلا يلزم بقاء العرض مع ارتفاع الموضوع وهو
الحيوان الناطق فعلى المستدل اقامة دليل على ذلك ولا ينافي ما ذكرنا ان يكون للالات الجسمانية
مدخل في حصولها على وجه الاعداد غاية الامر عدم حصولها بعد الموت واين ذلك من زوال الثابت
فلا اقل من الشك في بقاء تلك الصور والاصل قاض ببقائها وقد يظهر من بعضهم دعوى زوال الظن
بعد الموت لا بواسطة ان الموت يوجب خراب البدن بل بواسطة كشف حجاب النفس عن الواقع
واطلاعها على اللوح المحفوظ بعد الموت وهو الظاهر من المحقق الداماد قدس سره في توجيه كلام
جده المحقق الثاني حيث اراد السيد ره دفع الاستصحاب القاضي بالبقاء حيث قال ان الظن ما يجي
ان يكون مخالفا للواقع والموت الجسماني الذي حقيقته انقطاع النفس عن البدن وعروجها الى
عالم الملكوت الذي هو ميقات حقيقة الحق وانكشاف بطلان الباطل فيمكن ان يتحقق انكشاف
خطائه كان حاصلا في الحكم في هذه النشاة فلا يبقى اعتقاده القائم بنفسه الذي هو مناط عمله
فاستصحاب بقاء الظن الحاصل له في الحيوة بنحو حصوله فيها غير معقول اذ من شرائط الاستصحاب
بقاء الموضوع على حاله فقياس حال الممات بحال الحيوة غلط ناش عن عدم البصيرة انتهى وفيه
تسليم ان الظن يمكن بقاؤه بعد الموت وانما يناقش في جريان الاستصحاب بواسطة احتمال انكشاف

الخلاف فيه لاحتمال مخالفته للواقع وهذا الاحتمال لا يجري في العلوم المطابقة للواقع والمعارف
الحقة كما هو نص ثم ان ما ذكره قدس سره لا ينهض بدفع الاستصحاب فان مجرد امكان انكشاف
الظن بخلافه لا يكون موجبا لعدم جريان الاستصحاب بل هو محقق لجريانه كما لا يخفى والقول
بان الموت يوجب زوال الظن قطعا اما بواسطة كونه مخالفا للواقع واما بواسطة انقلابه
علما مطابقا للظن فلا يجري الاستصحاب مبني على عدم جريان الاستصحاب في الامور المختلفة شدة
وضعفا كالسواد المردد بين انقلابه بياضا او اشتداده والظاهر مساعدة العرف على جريان
الاستصحاب في مثل المقام وان كان الوجه عدم جريانه بملاحظة الدقة الا انه مع ذلك لا وجه
للاستصحاب في المقام فان جواز التقليد ربما يقال انه مترتب على الظنون الحاصلة للمجتهد في حال الحيوة
ولم يدل دليل على جواز الرجوع الى ظن المجتهد ولو كان باقيا بعد الموت وتوضيحه ان جريان
الاستصحاب في الظن باعتبار مطلق الاعتقاد الحاصل في ضمن العلم او الظن انما يثمر في جواز التقليد
بعد الموت فيما لو كان جواز التقليد ثابتا لمطلق الاعتقاد وليس كذلك بل المعلوم انما هو ثبوته للظن
الحاصل حال الحيوة بشرط بقائها فان الوجه في المنع هو عدم العلم بالجواز فيما عدا الظن الحاصل
في زمان الحيوة بل ولو فرض بقاء الظن بعينه بعد الموت ما كنا نقول بجواز اتباعه كما عرفت
في تقرير الاصل ثم انه ربما يستدل ايضا على ارتفاع الظن بعد الموت بان الادراك انما هو
من مقتضيات الصفراء وبعد الموت يرتفع جميع الاخلاط وهو على تقدير تسليمه لا يقتضي بانتفاء
الادراك الحاصل وانما يقتضي بعدم حصوله بعد ارتفاع ما يقتضيه وقد يدعى بداهة عدم
بقاء الظن وزواله بعد الموت كما هو الظاهر من الوحيد البهبهاني ولعل مراده ان من المشاهد

المحسوس صيرورة العالم عاميا بعد اندراس علومه وانطماس ملكته بواسطة الكبر والكبد
الموجبين لضعف القوى الجسمانية سواء كانت من القوى الادراكية او غيرها فكلما يزداد
الهرم فيه يزداد الضعف في قواه الى ان يصل الى حد لا يقدر على الكتب ثم يزداد الى ان يصل الى
حد لا يقدر على حفظ سور كانت في لسانه وكل ذلك بواسطة اختلال يقع في البدن ويرشد
الى ذلك قوله تعالى ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا فلولا ان القوى
الجسمانية التي ترتفع بعد الموت قطعا لها مدخل في الصورة العلمية حدوثا وبقاء لا معنى
لزوال تلك الصورة بعد حدوث الضعف في تلك القوى ويوضح ذلك ملاحظة حال من اختل
دماغه بواسطة حدوث حادثة في هامته كالضرب الشديد مثلا فانه تختل ادراكه ومدركاته
ايضا وبالجملة تدخلية الامور الجسمانية في حدوث الادراك وبقائه على الوجه المذكور مما لا
مع ذلك لا نجد من انفسنا الحكم بارتفاع الصور العلمية بعد الموت بعد ما عرفت من الامارات
المقتضية للبقاء فتدبر ثم انه قد استدل المحقق الثاني بما يقرب من الوجه المذكور وهو ان
دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه
بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا وتوضيحه ان الامارات الظنية
بنفسها لا يستلزم النتايج والاحكام لانها ادلة فلا يجوز التعويل عليها ما لم يقترن معها ما يقتضيه
على وجه الاستدامة الحكمية كما في حال النوم والغفلة ولهذا لا يجوز العمل بها لمن لم يبلغ درجة
الفقاهة ولا له بعد زوال ظنه وعدوله الى نقيضه فالمعتبر هو الظن الفقهي الحاصل من الامارات
فيمنع بقاء الظن بعد الموت واعترض عليه في الوافية بعد تسليم زوال الاعتقادات بمنع

خلو الحكم عن السند وهل هذا الا عين التنازع فيه اذ نقول اذا حصل للمجتهد العلم او الظن بالحكم
من دليل او امارة اقترن به علمه او ظنه فلم لا يجوز العمل بذلك الحكم وحاصله انه لا دليل على
استدامة مقارنة الحكم له ولا يكفي اقترانه له في اصله في حال الحياة فدعوى لزوم المقارنة
الدائمية في رتبة نفس المدعى وعليه اقول لا اشكال في ان القدر المعلوم حجيته على ما قلناه في
تقرير الاصل هو الظن على الوجه الذي افاده المحقق الثاني فانه على تقدير البقاء ايضا قلنا
بانه ليس مناطا للعمل لكونه مشكوكا فيه وعلى هذا التقدير لا وجه للمنع المذكور فان من يقول
بخلافه لا بد له من اقامة الدليل فانه موافق للاصل لكن الكلام في تمام هذا الدليل مع قطع
النظر عن الاصل على وجه لو كان الاصل بخلافه ذلك يكون كافيا في قطع الاصل فاعترض
الفاضل التوني في حده كما هو قضية الانصاف **الخامس** ما استند اليه المحقق المذكور
وهو انه لو جاز العمل بفتوى الفقيه بعد موته لامتنع في زماننا الاجماع على وجوب تقليد
الاعلم والاورع من المجتهدين والموقوف لاهل هذا العصر عليها بالنسبة الى الاعصار السابقة
كاد ان يكون ممتنعا اقول ان معرفة الاعلم في السابقين ليس باشكل من معرفته في الموجودين
بل لعله اسهل وعلى تقدير ذلك لا دليل على ثبوته فيكون ساقطا لامتناع التكليف بما لا يطاق
وعلى تقدير السقوط لا يدل على عدم جواز تقليد الميت والاولى ان يقال ان وجوب تقليد الاعلم
مع جواز تقليد الميت يوجب عدم جواز تقليد الاحياء في الغالب اذ قل ما يتفق ان يعلم بالاعلمية
في الاحياء حتى بالنسبة الى الاموات فالاجماع على وجوب تقليد الاعلم في الاحياء دليل على ان
الاموات لا عبرة باقوالهم قال الشهيد في رسالته المعمولة في المسئلة لو صح جواز تقليد الميت

يلزم من ذلك لزوم شنيع وهو انه يتعين الرجوع حينئذ الى الاعلم من الاحياء والاموات عملا بما تقرر
من القاعدة فلو فرض مجتهد حي يعلم قصوره ونقصه عن بعض من سلف من الفقهاء الاموات
ولكن ليس في العصر سواه او فيه غيره ولكنه اعلم الاحياء يلزم على هذا عدم جواز الرجوع اليه
والاخذ بقوله لوجوب تقليد الاعلم والفرض ان بعض الاموات اعلم منه وان قولهم مثبت
وهذا خلاف الاجماع لا يقال هذا الفرض منتف بالاجماع على خلافه فيبقى الكلام فيما لا اجماع عليه
فان مثل ذلك كاف في تخصيص العام والتمسك بما عدا المخرج بالدليل لانا نقول هذا ايضا
محال لزم من جواز تقليد الميت من حيث انه هو وعلى وجه مخصوص وكل حكم لزم منه المحال
فهو محال فيكون جواز تقليد الميت على ذلك الوجه محالا وبه يتم المطلوب اقول لمانع ان
يمنع لزوم ذلك من تقليد الميت فلعله ناش من لزوم تقليد الاعلم الا انه خلاف الانصاف
لان وجوب تقليد الاعلم عندهم مفروغ عنه فالاجماع المحكي على وجوب تقليد الاعلم لا بد
من تخصيصه بالاحياء على وجه يظهر منه عدم الاعتداد بتقليد الاموات فيكون هذا الاجماع
مثل الاجماعات المنقولة على عدم جواز تقليد الميت الا انهما مختلفان بالصراحة والظهور
السادس ما تمسك به المحقق المذكور ايضا من ان المجتهد اذا تغير اجتهاده
وجب العمل بالاخير ولا يعلم الاخير في الميت وفيه انه ان اريد انه لا يمكن العلم بالتغير والاخير
في الميت على وجه الاطلاق فهو غير سديد ضرورة امكان العلم بذلك في كثير من الموارد
كما اذا علم تاخير تاليف الكتاب الموجود فيه الفتوى ونحوه وان اريد انه قد لا يمكن ذلك فهو
لا ينهض مانعا عن التقليد فان الحي قد لا يمكن العلم بذلك في فتواه ايضا وطريق الحل فيهما

واحد وهو عند عدم امكان العلم او ما يقوم مقامه بالتعيين اما ان يكون متمكنا
من الرجوع الى فتوى لا معارض لها من ذلك المفتي فلا بد من الرجوع اليه والا كان مخيرا
بحكم العقل ومنه يظهر الجواب عما اورده الشهيد الثاني من ان كثيرا من الفتاوى المنقولة
في الكتب غير مستند الى احد من المجتهدين فلعل المفتي بها ليس مجتهدا فان انتفاء المانع في
امثال هذه الموانع دليل على الجواز على تقدير تسليم وجودها مع ان الظاهر ان احدا من
ارباب الكتب المتداولة لا ينسبون القول الى من ليس بمجتهد لا يقال ان تعيين المفتي من الشروط
لانا نقول لا دليل على ذلك كما نبين في محله ثم انهم قد ذكروا وجوها اخر لا يهمنا ذكرها بعد
في المقام هو الوجه المتقدم وهو الهادي الى سواء السبيل **هداية** في ذكر حجج
المجوزين وهي كثيرة لا يحصى اقويها امور منها العقل والكتاب والسنة والاجماع اما الاول
فتقريره من وجوه احدها ما عول عليه المحقق القمي وحاصله ان رجوع العامي الى المجتهد
ليس تعبدا كما يومي اليه تعليلهم في وجوب الاخذ بالاعلم بان الظن في طرفه اقوى مضافا
الى انه لا دليل على التعبد اما الشرع والاجماع فلا جدوى فيهما اما الاول فلان السلف
المعاصرين للامام عليه السلام كان باب العلم في حقهم مفتوحا وعلمهم انما هو بعلمهم واما الاجماع
فهو موهون بذهاب فقهاء حلب على وجوب الاجتهاد عينا وانكار جملة من اصحابنا الاخباريين
للتقليد مما لا يقبل الانكار فاين الاجماع على التقليد تعبدا في حق العامي الا بواسطة
الظن الثابت اعتباره بعد الانسداد على وجه العموم والكلية ببرهان العقلي ولا فرق
بين الظن الحاصل من قول الحي وغيره كما هو قضية ضرورة العقل فمناط العمل بقول

الحي موجود في قول الميت بل ربما يكون الظن الحاصل من قول الميت اقوى فبالجملة فلا
فرق بين المجتهد والمقلد في جواز العمل بالظن فان المسوغ للمجتهد هو موجود بعينه
في حق المقلد فلو دار امره في الفروع بين حي وميت وحصل له الرجحان في ان متابعة
ذلك الميت اقرب الى حكم الله يجب اتباعه وكيف يجوز للعالم الذي لا يجوز ذلك منعه عنه
اذا لم يحصل من قوله الظن بعدم الجواز وعلى تقدير حصوله فلا يوجب رفع الظن في
المسئلة الفرعية فيدور الامر بينهما ومن هنا يظهر انه لا وجه للقول بان الاجماع المنقول
والشهرة المحققة كل منهما امارة ظنية على عدم جواز الاعتماد على الميت في الفروع اذ بعد
تسليم امكان انعقاد الاجماع في مثل هذه المسئلة التي لم يكن متداولة في زمن القدماء
وافادة المنقول منه كالشهرة الظن لا ترجيح لهذا الظن بالنسبة الى الظن الحاصل في المسئلة
الفرعية لو لم نقل بان الظن بالواقع اقوى لان المقصود هو الوصول الى الواقع اقول
فيه وجوه من النظر اما اولا فلان منع السيرة استنادا الى انفتاح باب العلم في حق الموجودين
في زمان الائمة مما لا مصغي اليه فانه ان اراد من الانفتاح امكان الوصول لهم الى الاحكام
الواقعية علما فهو مما لا سبيل الى اثباته بل المنصف يقطع بخلافه ضرورة وان اراد ما هو
الاعم من العلم ومن الامارة المعلوم الاعتبار فهو حق لكنه ينهدم معه بنيان الكلام
اذ ليست تلك الامارة الا قول العالم للجاهل وفتواه في غير موارد الرواية المنقولة لفظا ومعنى
واما منع الاجماع لخلاف الحلبيين والاخباريين فليس في محله لانقطاع الاول وقد عرفت ان
انكار الاخبارية انما هو لحسبانه ان الفتوى امر مغاير لما هو جائز عنده ولذا لو لم يكن

الفتوى بينه على الانتظار الدقيقة التي ما جعل الله لهم في ذلك حظا ونصيبا لانه بهم
ما يعسر منه وبالجملة فجواز تقليد العامي في الجملة معلوم بالضرورة للعامي وغيره وليس
علم العامي بوجوب الصلاة في الجملة اوضح من علمه بوجوب التقليد مع اتحاد طريقهما اي حصول
العلم من مسيس الحاجة وتوفر الدواعي عليه واستقرار طريقة السلف المعاصرين للائمة
والخلف التابعين لهم الى يومنا هذا وذلك كله هذا بالنسبة الى اصل مشروعية
التقليد وعلم المقلد بوجوبه عليه واما بالنسبة الى خصوصيات التقليد من انه هل يجب
تقليد الحي او الميت او الاعلم او الاصلح الى غير ذلك من الامور المختلف فيها فان كان
ذلك العامي مرجحا لاحدهما بواسطة اجتهاده في هذه المسألة على وجه اطمينان بانه الواقع
في حقه فلا كلام والا فان لم يلتفت الى ما هو القدر المتيقن وتردد بين الخصوصيتين فحكمه
التخيير عنده او لم يسأل عن حاله في حال التردد عن المجتهد مع عدم التفاته الى وجوب السؤال
فان سأل فالمجتهد يفتيه بما هو الواقع عنده وان التفت الى ما هو القدر المتيقن فعله
من باب الاحتياط بعده ويرشده الى الاخذ بالقدر المتيقن فعمدة المسألة انما هو بيان
تكليف المقلد لو التفت الى مجتهد في هذه المسألة مع عدم طريق ظاهري له فيما يسأل
عن المجتهد والا فالمقلد لا مناص له من الرجوع الى الحي فيما لو علم الاختلاف بين العلماء
وتردد بين الخصوصيتين مع التفاته بالقدر المتيقن ووجوب السؤال كما هو الحال في الابتداء
ولا ينافي ذلك فيما لو رجع الى المفتي الواحد المشكوك رتبته وافتاه بكفاية الفاقد للشرط فانه
بعد ما صار عالما بواقع المسألة بل هداية العقل له الى الاخذ بما هو طريق ظاهري له اجمالا

منه

للشك في نفس الواقع دفعا لما يلزم عليه الاسد فيما لو رجع الى الفاقد واما ثانيا فلان القول
بمساواة المجتهد والمقلد في امثال زماننا الذي يتوقف الاستنباط على مقدمات لا ينال
اليها الا الاوحدي من الناس يكاد يلحق بانكار الضروريات كيف ولو كانا متساويين لزم
على المقلد تحصيل الظن بعدم المعارض كالمجتهد فان مناط العمل بالظن فيهما هو الدليل العقلي
وهو لا يقتضي حجية الظن مطلقا ولو كان قبل الفحص فان قلت بوجوب الفحص فيهما يلزم تعسير
عامة المقلدين وان قلت بعدمه فيهما فهو مخالف لما اعترف به الخصم وان قلت بالفرق بينهما
بواسطة الاجماع على العدم في والوجوب في غيره قلنا لعل اتفاقهم على العدم بواسطة اعتقادهم
ان العامي لا يقاس حاله بحال المجتهد لانفتاح باب العلم الشرعي في حقه وهو الفتوى والانصاف
ان القول بان التقليد من باب الدليل العقلي في غاية الركاكة لان هذا الدليل العقلي وان لم
نقل بلزوم الاطلاع على تفاصيل مقدماته كما اورده بعض الافاضل وقلنا بان مقدماته ثابتة
في الواقع فلا ينافي اعتقاد بعض العلماء خلافها فان ذلك غير ضار فيما هو الواقع كما اورده
المورد المذكور مما ليس مستندا للعامي في عمله ورجوعه الى المفتي فان الداعي الى ذلك ليس الا ما هو
المغروس في جميع الناس من رجوع الجاهل الى العالم وذلك وان كان بواسطة تحصيل المعرفة لكن
الان الاغلب عدم حصولها منه بل ولا يحصل الظن ايضا كما هو ظاهر لمن راجع وجدانه ومع
ذلك فهو المعروف عن الائمة والمطابق لما عليه العمل من الامة قديما وحديثا فيجابه الطريقا
للجاهل وهذا هو المسوغ للمجتهد في ردعه العامي عن العمل بالظن الحاصل من قول الميت
كيف ولو قيل بان الظن هو الطريق في حق المقلد يلزم منه اما عدم اختصاص الشريعة في زماننا

مجتهدا لان ذلك الدليل العقلي لا يختص بالتقليد بل يعم سائر الامارات الظنية والقول
بان الاجماع اتفاقهم على عدم جواز العمل بغير التقليد من الامارات الظنية مع ان المناط
هو الظن بعدم تناقض في حكم العقل والشرع على وجه لا مخرج له كما بيناه في وجه استثناء
القياس مما لا سبيل الا ابانته فان الانصاف ان المنع من غير التقليد انما هو بواسطة ان
التقليد طريق خاص في حقه واما على تقدير الظن فلا فلم انعقاد الاجماع على عدم جواز
العمل بما يستفاد للعامي من الاخبار على وجه ظني ومن المعلوم ان ذلك يوجب بناء فقه جديد
كما هو ظاهر فان قلت انه يجب ردعه عن مثل هذه الظنون قلت كيف يجوز للعالم ردعه مع
عدم حصول الظن من قوله وكون الحكم مظنونا في حقه سلمنا الاجماع على عدم جواز العمل بتلك
الامارات حتى على تقدير كون التقليد ظنيا لكنه لا ينفع لانه ليس بديهيا يعرفه العامي والاتكاء
على الاجماع مما يمنعه المستدل كما يظهر منه واخبار المجتهد به مما لا يوجب الظن واما
ثالثا فلان الظن الحاصل من الاجماع المنقول والشهرة المحققة بين العلماء الماهرين المطلعين
على الاسرار الالهية اقوى من الظن الحاصل من قول الميت في المسألة الفرعية بل لا يكاد يقاس
احدهما بالاخر ولان الظن بالواقع يقدم على الظن في الحكم الظاهري قلنا قد فرغنا عن
ابطال هذا القول كالقول بلزوم الاخذ بالظن في الحكم الظاهري وتحرير فان نظر العقل
في دليل الانسداد الذي هو العمدة في الادلة هو الحكم بلزوم تفريغ الذمة ولا فرق في ذلك
بين الواقع وبين ابداله لا يقال ان اقربية هذا الظن في نظر المقلد اول الكلام وعلى تقدير
فلا دليل على لزوم الاخذ بمبدأ الاقربية لانا نقول ان اقربية هذه الظنون في نظر المجتهد

هو

هو المعيار فان نظر المقلد قد عرفت عدم انضباطه وعدم اعتباره ولا يمكن الفاحصانه في
صفته لئلا يتبع كل ناعق وناهق واما لزوم الاخذ بمبدأ الاقربية فلان دليل الانسداد
لا يمكن ان يكون مفاده حجية كل واحد من هذين الظنين الذين يقتضي اعتبار احدهما
عدم اعتبار الاخر فاما ان يقال بان كل واحد من هذين الظنين خارج عن الدليل وهذا بعيد
كونه محالا لان الدليل العقلي غير قابل للتخصيص مثبت للمطلوب وهو عدم اعتبار قول الميت
اذا صار مظنونا واما ان يقال بان الاول اشتماله للظن في المسألة الاصولية لكونه بمنزلة المزيل
للظن في المسألة الفرعية وهو ايضا مثبت للمطلوب واما ان يقال بان اللازم هو الاخذ بالاقرب
الى الواقع وهو المدعى واما التخيير بين الظنين عند الاقربية فمما لا وجه له اذ العقل يحكم بالاخذ
باقوى الظنين بالبديهة عند التعارض فان قيل ان الاجماع في المسألة الاصولية بعيد
التحقق فلا يحصل الظن من منقوله سيما اذ لم يكن المسألة معنونة في زمان الائمة قلت
لا ريب في امكان تحقق الاجماع في الاحكام الشرعية اصولية كانت او فرعية فان كثيرا
من المسائل الاصولية اجماعية مع انه قد عرفت ان المسألة فرعية لوجود المناط فيها وهو
انتفاع المقلد منها فيما لو كانت معلومة واما عدم تداول المسألة في زمان الائمة فمردود
ان كثيرا من المجوزين انما استندوا في اثبات مقصودهم الى السيرة المستمرة في زمان الائمة
ونحن عند ايراد هذه الحجة نبرهن على ان هذه المسألة مما كانت متداولة في زمن الائمة
الثاني من وجوه تقرير العقل ما افاده السيد المجاهد في محكي عن الحيرة وهو ان قضية
المنع صحة احدى صلوتي المقلد وبطلان الاخرى اذا مات المجتهد بين الصلوتين واللازم هذا

ان يكون شريكا للشارع في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا لان علمائنا حكوا
كلام الشارع ومتعبدون به فلا تفاوت في اتباع اقوالهم بين حيوتهم وموتهم وانما يناسب
هذا لو كان صادرا من درايته كما كان الكوفي كذلك حيث يقول في مسجد الكوفة قال علي كذا وانا اقول
والجواب عنه من وجهين الاول النقض بحال الحيوة فيما لو عرض للمجتهد الفسق والعناد بالله او الجنون
او الكفر او تغير الراي الى غير ذلك من اسباب العدول والثاني الحل بان هذا الكلام مبني
على ان يكون الفتوى هي الرواية المنقولة بالمعنى وقد قررنا الفرق بينهما ولذلك لا يجوز التقليد
فيما طرء الفسق بعد الفتوى مع جواز الاخذ بروايته حال العدالة كالاخذ بما في الوجين
فالمجتهد تارة يكون اهلا للان يطلع وتارة لا يكون اهلا وليس ذلك شراكة للشارع فان هذه
احكام ماخوذة منه نعم من لا يبالي بالطعن على العلماء الصالحين الذين ينبغي ان يبقى في حقهم
ان لا هولاء لانطمست اثار الشريعة والتعريض عليهم بما عرفت فذيل كلام لا يبعد في حقه
دعوى الشراكة للشارع اقوى ان الامام يرضى بمقالته حال مثل الشهيدين والمحقق وغيرهما
من العلماء العاملين والفضلاء الكاملين بحال الكوفي حاشاهم ثم حاشاهم لعاذنا الله
الثالث الاستصحاب وتقريره من وجوه فانه تارة يراد استصحاب الحكم المستفتى فيه
واخرى يراد استصحاب حكم المستفتي وثالثة يراد استصحاب حكم المفتي على الاخير يقال ان المجتهد
الفلاني كان ممن يجوز الاخذ بفتواه والعمل مطابقا لاقواله وقد شك بعد الموت انه هل
يجوز اتباع اقواله او لا فيستصحب كما انه يستصحب ذلك بتغير حالاته من المرض والهرم والشباب
والشيب ونحوها وعلى الثاني يقال ان للمقلد الفلاني كان الاخذ بفتوى المجتهد الفلاني

حال الحيوة وبعد الموت يشك فيه فيستصحب الجواز المعلوم في السابق وعلى الاول يقال ان هذه
الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلاني وبعد ذلك فيستصحب حكمها الى غير ذلك
من وجوه تقريراته فانه يمكن ان يقال ان المكتوب في الرسالة الفلانية كان جائز العمل فيستصحب
جواز العمل بعد الموت والجواب عن هذه الوجوه في الاستصحاب يحتاج الى التمهيد والتوطئة
قد قررنا في موارد الاستصحاب ان جريانه موقوف على بقاء الموضوع على وجه اليقين اذ بقوله
ببقاء الموضوع ليس من المقتضي من الموارد المنهي عنها في قوله لا تنقض فان عدم ترتيب احكام
زيد على ما لا نعلم انه زيد لا يعد من النقض في احكامه بوجه فالقضية المعلومة في مورد الاستصحاب
لابد وان يكون متحدة مع القضية المشكوكة موضوعا ومحمولا حتى يمكن استصحاب احكام الموضوع
من المحمول ونحوه في الزمان الثاني وليس المراد بالموضوع ما يكون مسندا اليه وموضوعا في
تلك القضية بل المراد كلما يمكن ان يجعل مبتدا في العبارة اذ المناط من عدم صدق النقض
عند عدم العلم بوجود ذلك مشترك في الكل وهذا المعنى هو الذي لا خفاء فيه حيث الكلام في حجية
الاستصحاب في الاحكام الشرعية ويتمسك بالاستصحاب من بعض الاخباريين من دون ملاحظة
وجود المناط فيه انما هو خيانة منه للامين ونحن وان قلنا بعدم استقامة ما ذكره على
وجه الكلية بجريانه على الوجه المذكور في الاحكام فيما اذا كان الشك في الرافع كما اوضحنا
سبيل ذلك في مباحث الاستصحاب الا ان احراز ما ذكرنا من المناط من اتحاد القضيتين مما لا
مناص عنه في صدق الاخبار الدالة على الاستصحاب وبالجملة فكما ان العلم باختلاف الموضوع
يضر في جريان الاستصحاب كذا عدم العلم بوجوده ايضا يضر في جريانه اذ كان نفي الوجوب عن

لاثمين

غير الصلوة مثلا ليس نقضا لوجوب الصلوة فكذلك نفي الوجوب عما لا نعلم انه الصلوة ايضا
ليس نقضا ولعله ظ واذ قد عرفت هذه المقدمة فنقول ان هذه الوجوه مقدوحة جدا كما لا
يخفى على امعن النظر فيها وجريان هذه الاستصحابات موقوفة على العلم ببقاء الموضوع ونحن لو لم
ندع العلم بارتفاع الموضوع في هذه الاستصحابات نظرا الى ان المناط هو الظن وهو يرتفع
بعد الموت فلا اقل اما من الشك في بقائه وارتفاعه على تقدير تسليم كون الموضوع هو الظن
واما من الشك في تعيين الموضوع وعلى التقديرين لا مسرح للاستصحاب فان قلت لا نسلم
ان الظن هو الموضوع حتى يمكن القول بعدم العلم ببقائه بعد الموت مع انه غير مسلم ايضا
بل الموضوع هو القول الذي لا يعقل فيه القول بالارتفاع والبقاء ضرورة انه من الامور
الغير القارة التي وجودها عبارة عن حدوثها ولا بقاء لها وكذا لا وجه للنزاع في بقاء الرواية
في العبارة فانها في وجه غير معقول البقاء وفي وجه غير معلوم الارتفاع قلت لا اشكال عند القائلين
بالفتوى والتقليد والاجتهاد ان المدار في الفتوى هو الظن ولذلك لو زالت الملكة
او تغير اجتهاده وان لم يكن هناك قول لا يجوز التعويل على القول السابق وتوضيحه ان الاحكام
الاجتهادية انما هي احكام ظاهرية على ما صرح به جميع ارباب الاصول والظن في الاحكام الواقعية
انما يكون موضوعا لما يترتب على المظنون ولا يبقى فانه هو المقصود بحجية الظن في الامور الشرعية
والاحكام الفرعية فانه يكون وسطا في القياسات التي يطلب فيها ترتيب اثار متعلقات
تلك الظنون التي قد كانت طريقا اليها في حدود انفسها مثلا ان شرب الخمر المظنون حرمته
بواسطة امارة ظنية معتبرة انما يستفاد الحكم فيه في مقام العمل والظاهر بواسطة الظن

كان يقال ان شرب خمر مما يظن حرمته بواسطة امارة كذائية وكلما يظن حرمته فيجب ترتب
اثار الحرمة الواقعية التي كان الظن طريقا اليه على ذلك المظنون من وجوب ترتيب اثار
هذه الحرمة المظنونة من لزوم الاجتناب عنها وغيرها من الاحكام وذلك ظاهر في الغاية نعم يتم
كون القول موضوعا في المقام فيما اذا قلنا بان الفتوى هي عبارة عن نقل الحديث على وجه
المعنى كما زعمه الاخباري وهو خلاف الواقع كما لا يخفى على المطلع واما حديث بقاء الظن بعد الموت
وارتفاعه فالانصاف كما عرفت انه لا مسرح للعقل فيه لتعارض الامارات من الطرفين
الا ان المنصوص في المقام غير منوط به ايضا اذ على القول بالبقاء ايضا لا يعلم سريان الحكم فيما اذا
كان مستندا الى الظن بعد الموت اذ القول به موقوف على ان يكون الظن موضوعا على وجه الاطلاق
سواء كان بعد الموت او قبله وذلك ايضا غير معلوم لان دليل التقليد على ما هو التحقيق منحصر
في الاجماع والسيرة والضرورة ولا ينفع شيء منها في تحقق الموضوع واما الاطلاقات الدالة على
التقليد كما ادعاها بعضهم فلا دلالة فيها على التقليد اولا وعلى تقديره فلا يستفاد منها ان
الموضوع هو الظن على وجه الاطلاق بل الظن من جملة من الادلة الخاصة بل العامة الا ترى ارجاع
الى اهل العلم اعتبارا للحق كما ستعرف تفصيل القول في ذلك انشاء الله فان قلت ان منع الاستصحاب
في المقام بواسطة الاشكال في الموضوع انما لا يلائم كلامهم في جملة من الموارد فانهم يحكمون
باستصحاب جواز نظر الزوج او الزوجة لاحدهما بعد الموت مع ان الموضوع انما هو حيوان الشاقي
وليس موجودا بعد الموت قطعا فانه جماد صرف ويحكمون باستصحاب الملكية فيما لو انقلب
المغلوب من الحل خلا في المرتبة الثانية مع ان الخلية في الثانية غير الخلية الاولى لاستلزام

اعادة المعدوم وكذا فيما لو فرض حيوة المملوك بعد موته فانه يستصحب الملكية السابقة
القائمة بالرقبة الاولى مع ظهور الاختلاف وكذا يحكمون باستصحاب الكرية بعد مزج
باختلاف الموضوع فان المشار اليه في قولك ان هذا الماء كان كرا في السابق قطعا يغاير
الماء في السابق فلا منع في جريان الاستصحاب في المقام كان يقال ان ذلك المجتهد كان قبل موته
جائز التقليد وبعد الموت يستصحب وليس الاختلاف الحاصل في المقام اشد من الاختلاف
في الموارد المذكورة قلت بعد التسليم عن جريان الاستصحاب في الموارد المذكورة ان ذلك
يتم بناء على المسامحة العرفية في الموضوع ونحن لا نضايق من جريان الاستصحاب في المقام
على هذا التقدير الا ان الكلام في ثبوت ذلك التقدير فان الانصاف ان التشبث الى جميع
موارد التسامح في العرف مما لا يجترئ عليه سيما في الموارد التي لا يساعدها المتفق او امارة
اخرى من الامارات وبالجملة فالاعتماد على الاستصحاب انما يشكل فيما اذا لم يكن القضية
المعلومة متحدة مع المشكوكة بحسب الدقة فان قلت ان ما ذكرنا انما يتم فيما اذا اريد الاستصحاب
في اصل الموضوع ولا مانع منه وبعد الاستصحاب الموضوعي لا مجال للشك اصلا قلت ان
اريد من استصحاب الموضوع وجريانه تصحيح الاستصحاب الحكمي كما يظهر من بعض الاجلة في
بعض الموارد فهو كلام فاسد مختل النظام اما اولا فلان استصحاب الموضوع لا يجدي في ترتيب
الاحكام الغير الشرعية وجريان الاستصحاب الحكمي ليس من الاحكام الشرعية المترتبة على الموضوع
حتى يصح الاستصحاب على تقدير استصحاب الموضوع واما ثانيا فلان الاستصحاب الموضوعي
بعد جريانه لا حاجة الى اجراء الاستصحاب الحكمي فانه بمنزلة المزيد على انه لا معنى لاستصحاب الموضوع

الا

الا ترتيب احكام التي منها الحكم المشكوك فان اريد من استصحاب الموضوع ترتب الحكم
وهو جواز التقليد لا استصحابه فهو انما يجدي فيما اذا لم يكن من الاصول المثبتة كما حقق في محله
وما نحن بصدده منه وتوضيحه ان استصحاب موضوع وجوب التقليد او جوازه من دون
ان يقصد ارتباطه بفتوى الميت لا يجدي في الاعتماد على فتوى الميت ومع ارادة اثبات الارتباط
بوجه من الوجوه الى الفتوى فهو من الاصول المثبتة فان استصحاب الموضوع المطلق لا يثبت
في شيء خاص الا بعد اعمال مقدمة عقلية او عادية وذلك نظير استصحاب وجود الكر المطلق
في الحوض لاثبات كرية الماء المخصوص فانه لا يجدي في ذلك الا بعد العلم بان ذلك المطلق غير
منحصر الا في الفرد الموجود وبالجملة الاحكام الثابتة للموضوع المطلق في الشريعة لا بد من حملها
وترتيبها على الموضوع المستصحب واما احكام الموضوع الخاص فلا يترتب على استصحاب الموضوع
المطلق فان قلت ان جواز العمل وترتيب الاحكام السابقة انما هو من احكام مطلق الموضوع
اذ لا يراد في المقام اثبات ان العقل هو الموضوع او الشخص هو الموضوع او غير ذلك ضرورة
ان الاستصحاب لا يقتضي بذلك بل المراد الاخذ بالاحكام السابقة حال الحيوة المترتبة على موضوعها
الواقعي وان لم يكن معلوما لنا بالخصوص الا انه معلوم على وجه الاجمال حال الحيوة وبعد الموت
يشك في وجود ما يترتب عليه الاحكام فيستصحب ذلك المعلوم الاجمالي ويترتب عليه احكامه
نظير استصحاب وجود الكر المطلق فيما اذا كان مما يترتب عليه حكم كما لو نذر ان يفرز درهما
لو كان الكر مثلا موجودا قلت نعم الا انه يمكن القول بان الموضوع هو الظن لعدم ترتيب هذه
الاحكام على غيره في الشريعة عند انتفائه وهو غير معلوم الوجود وعلى تقدير الوجود

يعطي

فلا عبرة به ايضا لاحتمال مدخلية الحيوة فيه واصالة عدم مدخلية الحيوة في الموضوع
لا يجدي لان ذلك لا يثبت ان الموضوع هو الظن المطلق وبعبارة ظاهرة ان عدم جريان الاستصحاب
موقوف على عدم العلم ببقاء الموضوع واحتمال ارتفاعه في الواقع واصالة عدم المدخلية
لو كان مفاده في الشرع وجود الموضوع كان مجديا ولكنه لا يترتب على عدم المدخلية وجود الموضوع
الا بواسطة مقدمة عقلية فتم في المقام فان الامر سبحان من الغموض والخفاء وهذا
تمام الكلام في الوجوه العقلية ولهم ايضا بعض الوجوه الاخر الا ان الانصاف ان التعرض
لها يوجب التعطيل فيما هو الاهم **واما الكتاب** فالذي يدل منه على مطلوبهم على
ما ذكروا ايات الاولى قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والتقريب ان الاية تدل على وجوب الحذر
بعد الانذار او الواجب اما لان الحذر لا معنى لجوازه بعد وجود المقتضي وخلوه من المانع و
اما لان وجوب الانذار المفروض في الاية مقدمة للحذر ويدل على وجوبه لان وجوب المقدمة
دليل على وجوب ذيها والانذار عبارة عن الابلاغ مع التخويف وهو كما يصدق في الرواية
فكذلك يصدق في الفتوى بل الظاهر ان دلالتها على وجوب قول المفتي اظهر من دلالتها على
قول الرواية لان الحكاية بدون التخويف لا يسمى انذارا ومع التخويف لا دليل على اعتباره لان
التخويف موقوف على اجتهاد المنذر في الحكاية ولا دليل على لزوم متابعة الراوي اذا لم يكن
فهمه في حق المنذر بالفتح حجة بخلاف المفتي فان اعتقاده حجة في حق المستفتي فلو قال ايها الناس
اتقوا الله في شرب الخمر فانه يترتب عليه المؤاخذة الالهية فقد حصل التخويف ووجب التخوف

والحذر

والحذر اما لوجود المقتضي واما لوجوب الانذار واما للزوم اللغوية فيما لا يحصل
معه التخوف اما لعدم التخويف او لغيره لعدم القول بالفصل وبالجملة فالاية ظاهرة في
وجوب التفقه ووجوب الانذار وهما يستتبعان وجوب الحذر والقول على احد الوجوه الثلاثة
باطلاقه للرواية والفتوى كما عرفت والانذار كما يصدق في فتوى الحي فكذلك يصدق في فتوى
الميت بواسطة التخويف الحاصل من راجعه ما يعده علامة للتخويف كالرجوع الى كتابه فانه
يصدق انه انذار ولو في زمان حيوته وحصل للمقلد التخوف ولو بعد مماته فيجب اتباعه فالاية
باطلاقها تدل على وجوب اتباع فتوى الميت لصدق الانذار وان ابيت عن ذلك فنقول
لو فرضنا ان المجتهد قد انذر في حال حيوته ولو يتبعه المقلد عصيانا ثم بدا له بعد موته
فلو قوى عدم صدق الانذار في مثله وليس ذلك من التقليد الاستمراري بل هو تقليد
بدوي اذ المفروض عدم الاخذ بالفتوى في حال الحيوة وعدم العمل اليها فان قلت ان الاية
ظاهرة في السؤال الى الجهاد كما يشهد به الايات التي قبلها وبعدها فلا يدل على وجوب التفقه
والانذار نعم ربما يترتب على النفر التفقه من ملاحظة اثار رحمة الله على اوليائه وظهوره
على اعدائه وغير ذلك ولا دليل على وجوب ما يترتب على الفعل اذا لم يوجد الفعل الواجب
مقدمة له بل كان الترتيب اتفاقيا كما هو ظ قلت ان سوق الاية في ايات الجهاد لا ينافي
ظهورها في وجوب التفقه والانذار الموقوف عليه الاستدلال مع ورود الاخبار
الدالة على ارادة وجوب التفقه من الاية كما يستفاد من استدلال الامام به كرواية الفضل
عن الرضا ع قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة الى ان قال ونقل

اخبار الائمة الى كل صقع وناحية كما قال عز وجل فلولا نفر من كل فرقة الآية ولا يخفى ان اختصاص
الاخبار بالذكر لا يدل على اختصاص الآية بالرواية دون الفتوى فلا ينافي ما هو مناط
الاستدلال من دعوى الاطلاق والاستدلال بالآية في بعض الروايات على وجوب
تحصيل معرفة الامام بعد موت الامام السابق لا يدل على اختصاصه بمثله حتى ينافي
ما نحن فيه وهو ظ جدا هذا غاية ما يمكن الانتصار للمستدل بالآية ومع ذلك فلا دلالة
فيها على المطلوب وتوضيح المقام بعد تمهيد وهو ان اعتبار التقليد يحتمل ان يكون
من وجهين احدهما اعتباره من حيث انه طريق الى الواقع وان قول العالم هو مرجع
للجاهل فانه يكون طريقا الى ما هو المطلوب في الامور الغير المعلومة مثل رجوع الجاهل
بصناعة الى اهل تلك الصناعة في استعلام ما يتعلق به غرضه منها الثاني ان يكون معتبرا
من حيث انه حكم ظاهري تعبد به المولى وان لم يحصل منه العلم ولا ينافي ذلك كون الحكمة
في جعله طريقا هو كونه طريقا ظنيا في العرف والعادة فيكون من الظنون النوعية
اي الامارات التي لا تدور مدار حصول الظن الفعلي بها وان كان الوجه في جعله
افادته ذلك في الاغلب ولا ريب ان هذين الوجهين مختلفان فالكلام في بيان
احدهما يغاير سوق الآخر فان الاول غير محتاج الى الجعل وحكم سوق الاخبار عما هو ثابت
في الواقع بخلاف الثاني فانه لا بد فيه من انشاء حكم ظاهري في موارد تلك الامارة ولعل ذلك
غير خفي على الفطن فان اريد من التمسك بالآية اثبات الوجه الاول فهو حسن فان فيها
دلالة على تقرير ما عليه العقلاء في استكشاف مطالبهم من الامارات المفيدة لها

اذ لا يستفاد من الآية الا مطلوبية الحذر بعد الانذار في الجملة واما وجوب السؤال على
فهو مبني على ما هو المتنازع فيه عندهم من حصول العلم بالمنذر وغيره او ما هو يقوم مقامه
عندهم كالظن المتاخم للعلم على وجه لا يعتنى باحتمال خلافه في وجه ولذا صرح ذلك فيما يطلب
فيه العلم فلا يكون الآية مخصصة لما يدل على حرمة العمل بما وراء العلم ولذلك
استشهد الامام ع بالآية على وجوب النفر لتحصيل معرفة الامام كما في رواية عبد الاعلى
قال سألت ابا عبد الله ع عن قول العامة ان رسول الله ص قال من مات وليس له امام
مات ميتة جاهلية قال ع حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من
وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات دفعت حجة وصيه على من هو معه
في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة الآية
فان من المعلوم ان امامة الامام انما يطلب فيها العلم ولا يكتفى فيها بمتابعة الغير من
غير حصول العلم فلا دلالة في الآية الا على لزوم التفقه والانذار من حيث ان الانذار
لوجوب الحذر عند حصول العلم او ما يقوم مقامه في العادة وهو ظ لكن التقليد المطلوب
اثبات جوازه للمجتهد الميت لا يراد منه ذلك الطريق العقلي او ما يقوم مقامه وذلك ظ
لمن انصف من نفسه وراجع موارد التقليد وكلمات العلماء حيث انهم مطبقون
على ان التقليد طريق خاص للمقلد ونحن ايضا نتكلم في مثل هذا التقليد وان اريد اثبات
الوجه الثاني كما هو المفيد فيما نحن فيه فالانصاف عدم نهوض الآية على ذلك فان غاية
مفادها هو المفاد من جميع الادلة الدالة على لزوم ابلاغ الاحكام لاسترشاد الناس

الى الواقع وليس مفاد الآية الا مثل مفاد قول القائل اخبر زيدا بقيام عمرو لعله يقبل
ولا يستفاد من هذا الكلام انشاء حكم في الظاهر لوجوب العمل بخبره وان لم يوجب العلم ومما
يؤيد ذلك ملاحظة لفظ الحذر في الآية فان ذلك ليس من الاختيارية بل هو امر قهري
لكنه بعد حصوله فالعقل يحكم بوجوب دفعه وعلاجه في الموارد التي يحكم بوجوبه وبالجملة
فالظ منها وجوب الانذار الذي يترتب عليه الحذر والموجب لتحصيل العلم بالتكليف او دفعه
كما هو قضية معنى الحذر وهذا لو سلمنا دلالة الآية على التقليد التعبدي لكن لا يدل على
تقليد الميت لان الظ على هذا التقدير جواز الاخذ بانذار الحي وما يشيد ما في بعض الانظار
من الاطلاق فلعله مبني على قاعدة اشتراك التكليف وليس المقام منه اذ ليس الشك في العموم
والخصوص بل الشك في الحكم الشرعي كما هو ظ واما صدق الانذار فيما اذا كان المنذر
اوجد السبب ونصب العلامة فهو على خلاف الظ فان التسبيب ليس انذارا حقيقة واما
فيما لو عصى المكلف بعد انذاره في زمن الحيوة فان اخذه العاصي للعمل ثم لم يعمل به عصيانا
فعلى القول بان التقليد هو الاخذ يكون من التقليد الاستمراري وعلى القول بانه العمل
فلم يتحقق تقليد سواء اخذه او لم يأخذه ولا نسلم وجوب الحذر بعد الموت في الصورة المفروضة
فان الظ من الآية ترتب الحذر على الانذار فيما يصح انتزاع وصف المنذر ورتبته من المنذر
ولا يصح ذلك بعد الموت فلو سلمنا الاطلاق ايضا لكن الانصاف ان الاجماعات المنقولة
في صدد المسئلة يكفي في تخصيص الآية وتقييدها بصورة الحيوة ثم ان ما ذكرنا من تسليم
الاطلاق انما هو مبني على ان يكون وجه الاستدلال بالآية هو ما افاده في المعالم

من ان بعد انسلاخ كلمة الترجي عن معناها يكون ظاهرة في محبوبية مدخولها للمتكلم لان
ذلك يمكن ان يكون علامة في المقام واذا تحقق حسن الحذر وجب لان مع وجود المقتضي يجب ومع
عدمه لا يحسن لان العقاب اما معلوم الوجود فيجب الحذر او معلوم العدم او لا يعقل الشك في الثاني
فلا يحسن الحذر ولا ينافي ذلك حسن الاحتياط لانه مع الامن كما لا يخفى اذ بدونه فالاحتياط واجب
واما بناء على ان يكون وجه الاستفادة هو الملازمة العرفية بين وجوب الانذار وحرمة الرد
ووجوب القبول فظاهر انتفاء الاطلاق وستعرف توضيحه في الآيات الآتية الثانية قوله تع
فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه لو فرض السؤال ومات المسئول بعد الجواب
يلزم القبول لئلا يلغو وجوب السؤال كما عرفت في استدلال الشهيد بحرمة كتمان ما في الارحام
على وجوب قبول قولهن والانصاف ان دلالة الآية على التقليد اصلا ممنوع اما اولا فلان الظ من
سياق الآية هو ارادة علماء اليهود كما رواه علماء التفسير فان الآية واردة في مقام معرفة النبي
ومن الظ ان ذلك لا يكفي فيه غير العلم فمحل الآية ارادة طريق الى ما يوجب العلم وهو الظ من قوله
ان كنتم لا تعلمون فانه ظ في ان الوجه في وجوب السؤال هو تحصيل العلم ولئن اغمضنا عن ذلك
ولم نأخذ بما هو اللائح من سياقها فهناك اخبار عديدة مشتملة على الصحيح وغيرها يدل على ان اهل
الذكر هم الائمة ع على وجه الحصر واما ثانيا فلان بعد فرض الدلالة الاطلاق فيها على وجه يشمل
الميت اذ من الظ ظهورها في الحي اذ لا يعقل السؤال من الميت واما وجوب القبول فالمفروض
انه مدلول التزامي لوجوب السؤال فلا يعقل الاطلاق والتقييد في المداليل الالتزامية الموجب
هو لزوم اللغوية لولاه ويكفي في دفعه القبول حال الحيوة في الاغلب الثالثة آية الكتمان

وهو قوله ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون دلت الاية على وجوب الاظهار وحرمة الكتمان
وهو يلازم وجوب القبول وفيه اولا ان المورد مما لا يمكن تخصيصه فالعموم ممنوع ومورد الاية
كتمان اليهود لعلامات النبي ص ومن المعلوم ان ذلك لابد فيه من العلم فلا دلالة فيها
على التقليد التعبدي وثانيا سلمنا لكن الاطلاق بالنسبة الى الميت لعدم ما يوجب الوا بعد البنا
ويدل على لا لتها على التقليد استدلال العلماء بها على عدالة المفتي فلولا دلالتها لم يكن لهم وجه
وفيه ان البيان هو الاخبار عن الواقع لا الاخبار عن الاعتقاد واما وجه الاستدلال بها
فهو من حيث ان الاخبار عن الراي ربما يكون كذبا فالعدالة معتبرة فيه من هذه الجهة و
اما السنة فما يمكن الاستدلال بها على المدعى صنفان الاول الاخبار الخاصة الواردة
في مقامات خاصة مثل ما دل على الامر بالرجوع الى زرارة بقوله اذا اردت حديثا فعليك
بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله حين ما سئل ابن ابي يعفور عمن يرجع اليه اذا احتاج او
سئل عن مسئلة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم وقوله للعمري وعليك بالاسدي
يعني ابا بصير وقوله لعلي بن مسيب عليك بزكريا بن ادم المامون على الدين والدنيا وقوله
لما قال له عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس بن عبد الرحمن
ثقة اخذ عنه معالم ديني فقال نعم وفيه دلالة واضحة على ان قبول قول الثقة مفروغ عنه
وانما السائل سئل عن الصغرى وفي الكافي عن احمد بن اسحق قال سئلت ابا الحسن وقلت له
من اعامل او عمن اخذ وقول من اقبل فقال له العمري ثقة فما ادى اليك عني فعني يؤدي

وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المامون وقال الصادق ع
لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى [٢] وقوله ع لابان بن
تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا ووجه الدلالة في هذه الاخبار ان بعضها مختصة بالفتوى
وبعضها شاملة للرواية ايضا فيكون هذه الروايات ادلة على التقليد وباطلاقها
تدل على جواز تقليد الميت ايضا والجواب ان قضية الانصاف عدم دلالة جملة من هذه
الاخبار على قبول قول المفتي وعلى تقدير الدلالة فلا دلالة فيها على قبول قول الميت
وفتواه الا ترى ان الامر بالرجوع الى ابان مع كونه حيا يدل على ان الميت مما لا يمكن الرجوع
١ اليه وعلى تقدير الدلالة فلا دلالة فيها على ما هو المطلوب في زماننا فان جواز الرجوع
الى الاموات يجري فيما اذا كانوا مثل هؤلاء الاجلاء الذين يكون فتاويهم بمنزلة رواياتهم
كما يستفاد من قول الشيخ ابي القاسم العمري في كتب الشلمغاني اقول فيها ما قاله العسكري
في كتب بني فضال فانه ينادي بان فتاويهم انما هي متون الروايات فلا عبرة بقياس
حال غيرهم بهم واما الثاني فهي الاخبار العامة وهي كثيرة منها ما يدل على
وجوب قبول الحكم عند التنازع مثل رواية عمر بن حنظلة الواردة في المرجحات انظروا
الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا
به حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف الحديث ومثل مشهورة ابي
خديجة انظروا الى رجل يعرف شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم حكما ودلالتها على التقليد
اما من الاولوية كما قيل واما لعدم القول بالفصل واما بواسطة ان رفع الخصومة

[٢] في شيعتي مثلك

المترتب على القضاء فيكون موقوفا على قبول فتواه ويتم بالاجماع المركب ومنها ما يدل
على وجوب الرجوع اليهم الشامل للرواية والفتوى باطلاقه مثل قول الحجة عجل الله
فرجه على ما رواه المشايخ الثلثة في الغيبة واكمال الدين والاحتجاج في التوقيع الشريف
لاسحق بن يعقوب واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم
حجتي عليكم وانا حجة الله وجه الدلالة انه ع امر بالرجوع الى رواة الاحاديث وهو باطلاقه
شامل للرواية والفتوى وعلى التنزل فقوله فانهم حجتي عليكم يوجب ذلك لان الحجة
تقبل قوله وفتواه ايضا وهو دليل على اعتبار قوله بعد موته ايضا فان الحجة هو المعتبر مطلقا
ويؤيده قوله وانا حجة الله فان ذلك يفيد ان حجية من جعله حجة انما هو من قبيل
حجية نفسه صلوات الله عليه الموجب لاعتبار قولهم بعد موتهم ايضا ومنها
ما هو صريح في جواز التقليد كرواية الاحتجاج عن تفسير الامام ع في قوله تعالى ومنهم
اميون لا يعلمون الكتاب والرواية طويلة فلا باس بايرادها وهو انه قال رجل
للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب الا بما
يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم
وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم
يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال ع بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم
فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم
علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علمائهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يابن

يابن رسول الله ع قال ع ان عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وباكل الحرام
والرشاء وبتغيير الاحكام من وجهها بالشفاعات والتعصب الشديد الذي يفارقون به
اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له
من اموال غيرهم وظلموهم وعرفوهم يتقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى
ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق
وبين الله تعالى فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه
ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله
اذا كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا
من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها
واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف والاحسان
على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء
فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء
صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه
وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فان من ركب من القبائح والفواحش
مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط
فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون
الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم واخرين يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا

ماهو بدد هم في نار جهنم ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا فيتعلمون
علومنا الصحيحة فيتوجهون عند شيعتنا وينتقصون بنا عند اعدائنا ثم يضعون اضعافها
من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيقبلوا المستسلمون من شيعتنا على انه من
علومنا فضلوا واضلوا اولئك اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه على الحسين
بن علي عليهما السلام الى آخر الحديث الشريف وجه الدلالة ان الامام حكم بجواز
تقليد من كان متصفا بالصفات المذكورة وانحفظ لدينه ومخالفة الهوى والاطاعة
المولى وحيث انه كان في مقام بيان الصفات التي يدور عليها جواز التقليد ولم
يذكر الحيوة فيها دل ذلك على عدم اعتبار الحيوة في المفتي ثم ان في تقرير الامام
للسائل ايضا دلالة على جواز التقليد اذ لو لم يكن جائزا كان الوجه في الجواب
عدم التزام اصل التقليد من غير حاجة الى بيان الفرق ويؤيد هذا الحديث
ما عن المحاسن في حكاية لحماد قال ابو جعفر ونقول لعلماء فاسعوا ومنها ما يستظهر
منه جواز الرجوع الى فتوى الميت بخصوصه مثل ما سبق من قول العسكري في كتب
بني فضال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا فان الامر بعدم اتباع ما رأوا لو كان بعد
موتهم يشير الى جواز الاخذ بما رواه غيرهم بعد موتهم والا لم يكن وجه لاختصاصهم
بالحكم ومثل ما ورد في كتاب يونس بن عبد الرحمن المسمى يوم وليلة عن ابي
الحسن بعد ان نظر فيه وتصفحه قال هذا ديني ودين آبائي وقول ابي جعفر
رحم الله يونس رحم الله يونس ومنها جميع الروايات التي تدل على عدم تغير

٢ من الصفات نسخه

احكام الله بمرور الدهور ومضي الاعوام والشهور كقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة
وحرامه حرام الى يوم القيمة فان موت المجتهد لو كان مؤثرا في عدم جواز الاخذ
بفتواه كان ذلك موجبا لتحريم ما احل الله وتحليل ما حرمه الله وهل هذا الا مضحكة
للنسوان وملعبة للصبيان ومنها الاخبار الدالة على ان العلماء ورثة الانبياء
وان مدادهم من دماء الشهداء وان العلماء افضل من انبياء بني اسرائيل ونحو
ذلك فان عموم المنزلة في الاخير وترجيح المداد على الدماء وكونهم ورثة العلماء
ينافي سقوط قولهم عن درجة الاعتبار بعد مماتهم الى غير ذلك من الاخبار الدالة
على ترحيم العلماء كقوله رحم الله خلفائي فهذه جملة من الاخبار التي يدل على التسوية
بين الحي والميت في الفتوى وانت بعد ما لاحظت بما تقدم في وجه التقريب
في هذه الاخبار تقدر على القول بان المناط في هذه الروايات انما هو على
القول الذي لا ينبغي التشكيك في بقائه لان ذلك شك في اصل وجوده كما في غيره
من الامور الغير القارة وبعد ذلك فلا فرق قطعا في حالتي الموت والحيوة
كالرواية وعلى تقدير التسليم فلا اشكال في جريان الاستصحاب لان الموضوع
وهو القول غير مرتفع قطعا وانما الشك في ارتفاع الحكم عن ذلك الموضوع فيستصحب
الحكم وبالجملة فالرجوع الى هذه الاطلاقات على تقدير عدم اجدائه في الحكم الواقعي
فهو مجد في الحكم الظاهري وجريان الاستصحاب والجواب اما عن اخبار الحكومة فبان
بعد تسليم دلالتها على اعتبار الفتوى لا دلالة فيها على جواز الاخذ بقول الميت لان

ذلك اما ان يكون مستفادا من الاولوية او بعدم القول بالفصل او بواسطة
التوقف وعلى التقادير لا اطلاق فيها فانها كالادلة اللبية والقدر المتيقن منها
هو في صورة الحيوة واما عن التوقيع فاولا نقول ان الظاهر اختصاص الرواية
بالرواية كما هو الظاهر من قوله الى رواة احاديثنا فان اخذ عنوان الراوي
لعله يومي اليه والرواية لا بد من العمل بها بعد الموت وقبله مضافا الى ان
الظاهر من التعليل هو الاختصاص بالاحياء والتشبيه لا يجدي ضرورة عدم المشابهة
في جميع الاحكام العقلية بل الشرعية ايضا وقبول قول الامام بعد الموت بواسطة
تصديقه لدليل العصمة وليس من الاحكام الشرعية كما هو ظ وثانيا نقول لا اشكال
في ان قول الامام واما الحوادث الواقعة ليس كلاما ابتدائيا في المقام بل الظاهر ان
هذه الفقرة انما كانت مذكورة في السؤال فحاول الامام جواب جميع الفقرات
على وجه التفصيل فقال واما الحوادث الواقعة ولا ريب ان عموم هذه الفقرة
وخصوصها موقوف على العموم والخصوص في كلام السائل فلو فرضنا ان
قائلا يقول عندي من مال زيد كذا وكذا وهل يجب رده الى وارثه مثلا اولا
فيقال في جوابه واما اموال زيد فادفعها الى وارثه مثلا لا وجه للاخذ بعموم
الاموال المستفاد من اضافة الجمع لاتحاد المراد منها في السؤال والجواب لاجل
الاستكشاف بمراد السائل من عموم الجواب فانه تابع للسؤال كما هو ظ وليس عبارة
السؤال في الرواية بايدينا حتى يستعلم عموم الجواب وخصوصه فلعل الحوادث

الواقعة في السؤال عبارة عن قضايا مخصوصة لا ينبغي الحكم بتسرية حكمها
الى غيرها فيكون الرواية من المجملات بل للقائل ان يقول ان ظاهر حال السائل
وهو اسحق بن يعقوب الذي هو من الاجلة بجلالة الواسطة وهو الشيخ الجليل
ابو القاسم بن روح احد الابواب الاربعة ان لا يكون السؤال عاما ظ منها فان ذلك
ليس امرا يخفى على مثل السائل والواسطة حتى يحتاج الى ارسال التوقيع وربما يمكن الاستيناس
لذلك ببعض فقرات السؤال الواردة في التوقيع كقوله واما وجه الانتفاع في غيبتي
فكالانتفاع بالشمس اذا غيبها السحاب عن الابصار وقوله واما ما سئلت عنه ارشدك الله
وثبتك من امر المنكرين لي من اهل بيتنا وبني عمنا فاعلم انه ليس بين الله عز وجل و
بين احد من قرابة ومن انكرني فليس مني وسبيله سبيل ابن نوح الى غير ذلك وكيف
كان فلا يطمئن النفس بان اسحق بن يعقوب بما كان مطلعا على احكام عباداته ومعاملاته
حتى احتاج في ذلك الى المكاتبة الى الحجة مع شيوع التقليد والفتوى في ذلك الزمان وذلك
ثم واما عن دراية الاحتجاج فبانه لا ريب في شمول الرواية لاصول الدين فان مورد
السؤال انما هو فيه ولم نقل باختصاصها بذلك كما هو الظ منها على ما هو قضية الانصاف
فلا يجوز حملها التقليد على ما لا يجوز في الاصول لاستلزامه تخصيص المورد وهو قبيح في الغاية
بل لا بد من حملها على ما يوجب الاعتقاد وهو عند التحقيق ليس تقليدا بل هو اجتهاد
نعم معتقد تماما حاصله بواسطة حسن الظن بالعالم الذي افاد متابعته ذلك الاعتقاد
ولا يتفاوت في مثل ذلك الموت والحيوة والكلام انما هو في التقليد التعبدي وليس من التقليد

فقد وجامع يصح استعمال اللفظ فيه على وجه لا يلزم استعمال اللفظ في اكثر من
معنى فلا وجه لما يتوهم من انه يحمل اللفظ على العموم وعلى تقديره فلم يصح الاطلاق
بالنسبة الى حال الموت اذ التفصيل بين الموردين لابد ان يعلم من دليل خارج
من هذا الكلام كقيام الاجماع على كفاية التقليد التعبدي في الفروع ومع ذلك
لا وجه للاطلاق كما هو ظ ولا يلزم خلاف الظ في لفظ التقليد فان ذلك من اصطلاحات
المتاخرة كما لا يخفى واما عن الاخبار الدالة على جواز فتوى الميت اما عن الرواية
الاولى فبان الراوي لا يراد منه الفتوى بل يحتمل ارادة ما داوه من المذهب الفاسد
سلمنا ذلك كما لعله الظ لكنه لا يدل على جواز الاخذ بعباداتهم بعد موتهم اذ لم يرد
دليل على انقطاعهم في ذلك الزمان فتم واما عن الاخيرتين فعدم دلالتهما على المطلوب
اوضح اذ توجيه يونس لا دلالة فيها على ما نحن فيه بوجه نعم لو علم ان المكتوب في الكتاب
انما كانت فتوى يونس وكان مقصوده من عرضه على الامام استعلام جواز العمل به
كان ذلك دليلا واما قوله هذا ديني ودين ابائي ايض مما لا دلالة فيه على المدعى
كما هو غير خفي واما عن الروايات الدالة على عدم تغير الاحكام بعد ان الاولى
الاعراض عن مثل هذه الاستدلالات الواهية ان التمسك بامثال هذه الروايات
انما يتم فيما اذا كان الشك في رفع الحكم الشرعي في موضوع ثبت فيه واما اذا كان
الشك في ثبوت الحكم الشرعي في موضوع فالتمسك بها يكون مضحكة للثكلى وملعبة
للصبيان وحوهم والا فاللازم ان يكون جميع الامور المعتبرة لا وقفا الموضوعات

التي بها سد ل حكما حلالا للحرام وبالعكس وفساده ظ جدا واما عن اخبار المنزلة
والتفضيل فان الظ منها انها واردة في مقام بيان التفضيل وذكر علو درجاتهم و
رفع مراتبهم ولا دخل لها بحجية اقوالهم حتى يق بان الدليل يوجب الاخذ باقوالهم بعد
الموت ايض ولعمري ان امثال هذه الاستدلالات يوجب الوهن في الاعتماد على
المتمسك بها فالاولى الاعراض عنها واما دعوى معلومية المناط من هذه الاخبار
فقد عرفت فسادها اذ لم يدل شي منها على اصل التقليد فكيف يمكن تنقيح المناط
منها كدعوى تشخيص موضوع الحكم لترتيب الاحكام الظاهرية فان الظ ان ذلك مما لا يمكن
الوصول اليه فان دونه خرط القتاد **واما الاجماع** فالمنقول منه لم نقف
عليه واما المحقق فيمكن استعلامه من امور منها الاعتداد باقوال العلماء في
الاجماع ولو كان بعد موتهم وذلك دليل على عدم سقوطها عن درجة الاعتبار
عند العلماء كما يظهر ذلك من مدوني الكتب وسطير الاساطير ويؤيده ان ذلك طريقة
السلف والخلف حتى ان في بعض الاخبار حث على ذلك وذلك امر معلوم لمن
راجع الكتب الفقهية وغيرها **ومنها** حرص العلماء على ضبط اقوالهم ومصنفاتهم ثم
متابعة بعضهم في المطالب الاخر في الاستدلال والفتوى وهو امر معلوم كما يظهر من
قولهم وتبعه في ذلك الغير وامثال ذلك ونقل بعضهم ان جماعة ممن تلمذ عن الشيخ
كانوا يقلدونه الى ان بدا للحلي الاعتراض على الشيخ في مطالبه ففتح باب الاجتهاد بعد
ذلك **ومنها** ان المحمدين الثلث اودعوا هذه الجوامع العظام من الاصول الاربعمائة

وغيرها من الكتب ولو فسروا ما جاء في كل مسئلة ولا ذكروه على نحو ما جاء بل
كانوا اذا ارادوا الاستدلال على مسئلة عمدوا الى بعض ما جاء فيها وبعض ما
يعارضه مما كان اخصر طريقا فذكروه وتركوا ما عدا ذلك قائما على اصوله وان
كان صحيح الاسناد ومن تتبع ما بقي من الاصول كالمحاسن عرف صحة ذلك فانا
وجدناه اذا عنونوا بابا من الابواب ذكر فيه مثلا نحوا من عشرين خبرا وكان اكثرها
من الصحاح عند الكليني والشيخ البهائي وانتزعوا بعضها وتركوا الباقي مع صحتها
محافظة على الاختصار ولو نقلوها برمتها لربما فهموا منها غير ما عقلوا وربما
عمدوا على الخبر الطويل يشتمل على مسائل شتى من ابواب متفرقة فقطعوه ووضعوا
كل قطعة في الباب التي يناسبها وربما ارسلوا ما هو مسند اختصارا كما يقع كثيرا
ومن هنا جاء الاضمار والقطع والارسال وانواع الاختلال فكان ما صنعوه
من اقوى انواع الاجتهاد ومع ذلك فعلماؤنا قبلوا رواياتهم وعملوا بما اعتمدوا
عليها وسكتوا عن الفحص عن الاصول القديمة والكتب السالفة وذلك من اعظم
انواع تقليد الاموات ولم نقف على احد من ارباب العلم انكر عليهم وذلك
اجماع منهم على جوازه **ومنها** اتفاق المتاخرين من اصحابنا على الاعتماد بالجرح
والتعديل من علماء الرجال من دون فحص على السبب وكم من لم يكن سببا
للوثاقة او الجرح ولا يكون عند غيرهم وان شئت فانظر الى محمد بن سنان فانه
اشتهر عندهم بالضعف ونقل السيد الجليل ابن طاوس عن المفيد توثيقه

لان السادة الاطهار عليهم السلام خصوه بغرائب الاسرار التي لم يطلعوا عليها
غيره والى عمر بن حنظلة فانه لم يرد توثيقه حتى وصلت النوبة الى الشهيد فقال اخذت
توثيقه من محل اخر وبعد التفتيش علم ان الشهيد قدس الله روحه انما استفاد توثيقه
من رواية ضعيفة قاصرة السند حيث سئله رجل ان عمر بن حنظلة قد اتانا فقال ع اذا
لا يكذب علينا وذلك دليل على ان تقليد الاموات من شعار المجتهدين ايض فكيف
بالمقلدين الى غير ذلك مما يفيد اتفاقهم على الاخذ باقوال الاموات والجواب ان دعوى
الاجماع على هذه المسئلة التي قد نقل غير واحد من الاساطين المهرة عدم الخلاف فيها
ليس الا اجتراء على الله وافتراء على امنائه فيعهد بها على مدعيها واما الامور التي نقلها المدعي
فهي مما لا اثر عليه ولا ينفع في غلة وانما هي كسراب بقيعة يحسبها الظمان ماء فاذا
قربت منها ما تزيدها الا مدة لنار الغلة ومزيد للداء والعلة اما الاول فلان الاجماع
على طريقة القدماء غير متوقف على الاجتماع وعلى طريقة اللطف والبرهان فهو موقوف
على الاجتماع اما في عصر واحد فلا حاجة ايض على الاتفاق في جميع الاعصار واما في
جميع الاعصار فلا بد من عدم الخلاف في جميعها لصدق الاجتماع وذلك انما هو لاجل
تحصيل الاتفاق ولا ربط له بشيء من التقليد وذلك ظ لمن له عين البصيرة فضلا
عن البصر واما الثاني فلان فائدة تدوين الكتب لا تنحصر في التقليد بل منها معرفة
مواقع الاجماع وكيفيات الاستنباطات وموارد الاستدلالات وانواع الاستخراجات
من الادلة واشارات الاخبار والالتفات الى الاسرار نعم من لم يذق حلاوة التحقيق

وماشئم من رائحة التدقيق يعتقد ان مثل هؤلاء الاجلة الذين لهم القدح المعلى
من قداح الفضل كان بعضهم يقلد بعضا وانما هو قياس غير جائز ولنعم ما قيل
كاد ما كان رأيا وقياسا ان يكون منكرا كيف وهم صرحوا في كتبهم الاصولية والفروعية
بعدم جواز التقليد على ما عرفت فيما تقدم واما الثالث فلان الموافقة في
الرأي والدليل ليس تقليدا واما قولهم وتبعه في ذلك غيره فلا دلالة فيه على التقليد
كما لا يخفى ذلك في مسكه بل المراد انه وافقه في ذلك ولفظ المتابعة انما هو بواسطة
تقدم زمان بينهما واين ذلك من التقليد ومن هذا القبيل حال اتباع الشيخ
والسيد وغيرهما ولعمري انها حكاية عجيبة مضحكة كيف زعموا في حق الفحول واما
الرابع والخامس فلان الاعتماد على الروايات المنقولة او الجرح والتعديل ليس
تقليدا كما هو ظ اما الاول فلان الاعتماد على النقل فيما لا يظهر لنا خلافه من العدل
الثقة لا ارتباط له بالتقليد واما احتمال الارسال والقطع والاضمار وغيرها مما لا
يعتمد عليه فيما نحن بصدده كما ذكره المستدل واما الثاني فقد اشرنا الى الاعتراض
على الفاضل التوني حيث حاول نقض دليل المحقق الثاني اليه وتوضيحه ان الاعتماد
على الجرح والتعديل اما ان يكون وجه التوهم فيه انه اعتماد على اعتقاد المعدل
والجارح فيما يصير سببا لهما عنده فلو اعتقد احد خمرية مايع وشربه بقصد الخمر
يحكم بفسقه بسبب اعتقاده او اعتقد حرمة الماء فشربه فانه يحكم بفسقه وذلك
اعتماد على اعتقاده بعد موته وهو يوجب تقليد الاموات بل ولو كانوا فساقا وهل

هذا الا عار وشنار واما ان يكون وجه التوهم فيه انه اعتماد على الشهادة بعد موته
مع ان الموت لو كان مسقطا لقوله لم يكن وجه لاعتبار الشهادة واما ان يكون وجه
التوهم ان العدالة والفسق موقوفان على مسائل اجتهادية كعدد الكبائر ومعناها
ومعنى العدالة وكل ذلك من الامور المختلف فيها وذلك معلوم قطعا فتارة يكون
واحد عند بعضهم فاسقا بواسطة ارتكابه ما هو كبيرة عنده دون غيره وتارة يكون
عدلا بواسطة اعتقاده ان العدالة عبارة عن حسن الظاهر الى غير ذلك فالاعتماد
على الجرح والتعديل من هؤلاء المختلفين في المسئلة يوجب تقليدهم فيما اعتقدوا
بل يوجب ذلك مع عدم علمهم بفتويهم وانت خبير بان شيئا من ذلك مما لا يقبل
التفوه به اما الاول فلان مداره ليس على الواقع وانما هو منوط باعتقاده وما يحكم به
من الامور المترتبة على ذلك ليس مربوطا بالتقليد كما لا يكاد يخفى على اوائل العقول
واما الثاني فلان المناط في الشهادة هو العمل الموجود بعد الموت ايضا اذ حدوثه
يكفي عن بقائه في الازمنة المتأخرة واما الثالث فهو مبني على حمل العبارة الواقعة
من المعدل والجارح على الواقع او على معتقده فعلى الاول يعتمد عليه من غير جهة
وعلى الثاني فالموافق له في الاعتقاد ربما يوافقه والمخالف له لا يوافقه ولعل الجماعة
على عدم الفحص عن حال المعدل ورواية انما هو دليل على حمل العبارة الواقعة في مقام
التعديل والجرح على الواقع فلو وجد شيئا اشار الى ذلك لدل على المطلوب على ان ذلك
يوجب التعويل على قول الفاسق على الاول كما اشرنا اليه والاعتماد على ما ليس معلوما

على الثاني وهل هذا الا بهت واما استفادة التوثيق من الامور الاجتهادية
فلا نسلم انهم يعولون عليه من دون مراجعة الى ما هو الاصل في ذلك بعد علمهم
بان التوثيق انما نشأ من الاجتهاد كما يظهر من حال عمر بن حنظلة فان جماعة من الاصحاب
انكروا على الشهيد في توثيقه المستفاد من الخبر ونحن ايضا قد اعتمدنا على ما ذهب
اليه الشهيد لاعتقادنا دلالة في الرواية ثم انه بقي الكلام فيما ذكره الشريف الجزائري
في منبع الحيوة من ان كتب الفقه شرح كتب الحديث كما ذكرناه في صدر الباب
ولقد اجاد المولى البهبهاني في فوائده فيما اورد عليه بقوله اولا انا نقول لو لم يكن
كتب الفقه موجودة او كانت موجودة ولكن لم يوجد من يفهم كتبهم ويفهم كتبهم على
وجه الصحة والاصابة لا تحقق للفضلاء فضلا عن العوام على ان الذي يفهمها لا يكاد
ان يعثر على حديث فانهم مثل ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وان الكر ما اذا وهكذا
الى اخر كتبهم اذ لا يكاد يتحقق مسئلة وفاقية لا يكون من ضروري الدين او ضروري
المذهب والضروري لا تقليد فيه او يكون من غير الضروري لكن ينفع من حيث عدم
ارتباطها في مقام العمل بالمسائل الخلافية او حلها لا يتم العمل الا بضميمة الخلافيات
مع ان الاخباريين يمنعون عن العمل بفتاوى المجتهدين مطلقا والمجتهدين بالعكس
وايضا ما يقولون في الوقايع الخاصة والحوادث الجزئية التي ليست مذكورة في
كتب الفقهاء بخصوصها وغالب ما يحتاج الناس اليه من هذا القبيل ولا اقل من الكتب
او قسط لكن لا يقدر على استنباطه كل احد بل ربما لا يقدر على استنباطه سوى المجتهد

سيما اذا تعلق الواقعة بالوقايع المشكلة مثل القصر والاتمام والرضاع وغير ذلك من
المعضلات وايضا العدالة مثلا يحتاج اليها في غالب الاحوال في المعاملات والعبادات
والايقاعات فلو لم يكن موجودا او لم يكن من يعرف العدالة بانها هي الملكة او عدم
ظهور الفسق او انها هل تحصل باجتناب الصغائر والكبائر ايضا وان من الكبائر الاصرار
بالصغائر وان الاصرار بما ذا يتحقق وانه هل يعتبر فيه اجتناب المنافيات للمروة ام لا وعلى
تقديره فاي شيء هي وانه لا بد من المعاشرة الباطنية او يكفي الظاهرية وبالجملة لو لم
يكن العادل او من يعرف العدالة او العادل ما ذا يصنعون وهذه هي الشبهة المذكورة
في لسان العامة حسبا الروايات والاجتهادات واطال رحمه الله في النقض والالزام
عليهم وما افاده وان لم يكن خاليا من النظر كما لا يخفى على من امعن فيها الا ان فيه
الجواب ايضا فتدبر وقد يستدل على الجواز بالعسر والحرج وستعرف الكلام فيه
هداية قد عرفت نسبة التفصيل الى الفاضل التوني ولا بأس بنقل كلامه
ليتضح مرامه قال بعد المنع من عموم النهي عن التقليد واختصاصه بالاصول والمنع
ادعاء الاجماع في جواز التقليد مع علم انها مسئلة غير معهودة من ايام الائمة والتمسك
باطلاق الاخبار الخاصة واندفاع العسر والحرج الموجبين للتقليد بمتابعة الميت
ايضا والذي يختلج في الخاطر في هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات
الادلة ومدلولاتها الصريحة كابني بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حيا
كان او ميتا ولا يتفاوت حيوته وموته في فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك

لمن يعمل باللوازم البينة والافراد والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده
حيا كان او ميتا فان من تتبع وظهر عليه كثرة اختلافات الفقهاء في هذه الاحكام
يعلم ان قليل الغلط في هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط
والسر فيه ان مقدمات هذه الاحكام مما لم يوجد فيها نص صريح كثيرا ما يشتبه فيها
الظن بالقطع وربما يشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها فيكون
فيها الاختلاف ولهذا قل ما يوجد في مقدمات هذا القسم مقدمة غير قابلة للمنع
بل مقدمة لم يذهب احد الى منعها وبطلانها بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الاول
فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد في هذا القسم
الثاني قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم باللزوم والفردية يحصل له الجزم بالحكم
الشرعي ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول ثم قال اذا عرفت هذا فالاولى
والاحوط للمقلد المتمكن من فهم العبارات ان لا يعتمد على فتوى القسم الثاني
من الفقهاء الا بعد العرض على الاحاديث بل لو عكس ايضا كان احوط انتهى

اقول اما منع عموم النهي عن التقليد واتباع غير العلم فهو مما لا ينبغي الالتفات
اليه كيف وذلك من الامور الصحيحة وقد دل على حرمته الادلة الاربعة فمنها
من الكتاب قوله تعالى آلله اذن لكم ام على الله تفترون ولا سبيل لتوهم الاختصاص
فيه حيث ان الانكار على مجرد عدم الاذن كما هو ظاهر ومن السنة رواية القضاة
الاربعة ومن الاجماع ما حكاه الوحيد البهبهاني من ضرورة منا الامامية

وبنائهم

وبنائهم على عدم الجواز واما العقل فلا ريب ان في ذلك تقولا على الله العليم وهو ظلم
في حقه تعالى محرم عقلا مضافا الى قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه
باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وقد مر ذلك مفصلا على وجه لا مزيد في مباحث الظن مع ان
دعوى اختصاص تلك النواهي يوجب هدم اساس الاخباريين فانهم هم الذين يعتمدون
على هذه العمومات عند اشتباه كل مجهول ولو كان بينهما بعد المشرقين كما هو ظاهر على من
تدبر كلماتهم في مطاويها وافيد من ذلك ما قاله المحقق القمي من ان الاستدلال بحرمة العمل
بالظن استدلال بالظن فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن ان الظن المجتهد تحت اصالة حرمة
العمل بالظن فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول الاخر ان
انه ليس حكم الله فان بعد النص مما ذكره من ان ظواهر الكتاب غير معلوم جواز العمل
بها الا من حيث اندراجها تحت مطلق الظن فان ذلك قد فرغنا عن ابطاله في مباحث الظن
ان دليل ذلك الاصل لا يختص في الكتاب في اية منها بل وذلك يستفاد من الكتاب عليه الادلة
تعاضد الظواهر بل الاخبار في ذلك متواترة حتى ان بعض المتأخرين قد تصدى
لجمعها وقيل انها خمسمائة رواية والضرورة الدينية ايضا قد ادعوها كالضرورة
العقلية مع ان كلامه يناقض ما افاده في بعض افاداته من انه لا منافاة بين
حصول الظن مع الظن بعدم جواز العمل به فلا منافاة بين حصول الظن من قول الميت
مع الظن بعدم جواز العمل بهذا الظن كما عرفت فيما افاده في الجواب عن الاجماع المنقول
على عدم الجواز واما المنع من التقليد فهو مما لا يسمع منه بعد ما نرى من المبا

الاجماع على عدم الجواز

الخلف والسلف على ذلك على وجه لا يسترب فيه المنصف واما عدم تداولها
بين اصحاب الائمة فهو فاسد من سابقتها اعترف به من اطلاق الامر بالرجوع
الى اصحاب الائمة وان كان دعوى الاطلاق فيها بعيد عن الانصاف لظهورها في الحيوة
كما عرفت فقوله لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل مدخول بان ذلك
على تقدير الاطلاق وليس في الادلة الخاصة والعامة باسرها دلالة على التقليد
التعبدي فكيف باطلاقها للميت واما ما افاده من التفصيل فهو ذهاب الى ما ذهب
اليه الظاهريون ورجوع عما اسسه كابر العلماء الاخباريين وهدم بنيان الاجتهاد
والفتوى كما بيناه عليه في اول المسئلة مضافا الى ان الحكم بقلة الغلط في القسم الاول
وكثرته في القسم الثاني غلط خارج عن حد الانصاف فهل ترى ان مثل المفيد والشيخ
وغيرهما من اصحاب القسم الثاني اكثر خطاء من غيرهم من اصحاب القسم الاول على جماعة
والحكم بذلك رجم بالغيب واما اشتباه الظن بالقطع وتوهم الاعتماد على مطلق
الظن وغير ذلك فهو مما ليس بمنار فيما نحن بصدده بعد ثبوت مشروعية التقليد
بالضرورة مع ان باب الاشتباه غير منسد على القسم الاول فان المستدل بعض من
نقله منهم مع ما نرى في كلماته من الاشتباه ما لا يوجد في كلام غيره كما لا يخفى واما
قوله فالاولى والاحوط فهو يشعر بجواز تقليد غير القسم الاول ايضا ولا وجه له بعد
زعمه كثرة الخطاء في القسم الثاني فان الشاذ عندنا لعقل كالمعدوم مضافا الى ان
المتمكن من فهم الخطابات كيف يعتمد على عرضه حتى يأخذ بالموافق ويطرح المخالف

مع

مع جواز ان يكون الخبر الموافق مقرونا في الواقع بمعارض اقوى او مقيدا او مخصص
مضافا الى انه يجوز عنده ان يكون الموافق قد دس فيه لاصحابنا المطلعون على دقايق
اسرار الشريعة الذين وصل اليهم الاحكام الشرعية بواسطة العدول والثقات يدا
بيد فان علومهم ماخوذة من افواه هؤلاء الرجال او يكون ذلك المعروض عليه
مخالفا لما عليه الامامية اذ ليس في ذلك ما عن بيان اخبارنا كما هو ظاهر فلا عبرة في موافقته كما
انه لا عبرة في مخالفته اذ مع عدم سد هذه الاحتمالات لا يجوز الاعتماد ومع السد لا حاجة
الى ملاحظة الخبر اذ لا وجه للسد الا بالقول برجوعه الى المجتهد من دون ملاحظة
دليل الواقعة وبالجملة ان ملاحظة العامي يعني الغير القادر على استنباط المسائل من
من المدارك وجودها كعدمها ولعل ذلك قول بوجوب الاجتهاد عينا اذ بدونه
لا ينفع ما ذكره ثم انه اذا لم يجد موافقا او مخالفا فماذا يصنع فان قلت لا بد له
من الرجوع الى المفتي قلت ما الذي دل على جواز رجوعه فان قلت ادلة التقليد
من الاجماع والضرورة قلت ذلك عندنا لو جود ايضا وان قلت انه لا يرجع
الى المفتي بل هو يعمل بما يريد قلت ذلك خروج عن طاعة الله ورجوع الى طاعة الطاغوت
وقد امروا ان يكفروا به ثم ان قوله بل لو عكس كان احوط فان اراد منه تقديم الملاحظة
وتاخيرها في الاخبار فهو مما لا يؤثر فيما حكم به من الاحتياط وهو ظاهر وان اراد به ان
يرجع الى الاخبار اولا فاوجده صريحا اخذ به وما اشكل عليه يرجع الى فتاوى العلماء
لما ذكره الشريف الجزائري من ان كتب الفقه شرح لكتب الاخبار فهو يجدي فيما اذا لم يقلد

صاحب الاقتدار على الاستنباط في تلك الاخبار الصريحة والا فالاشكال ايضا بان بحاله
بقي الكلام فيما ذكره من ان العسر كما يندفع بالرجوع الى الاحياء لذلك يندفع بالرجوع
الى الاموات وهو ناظر الى ما افاده في المعالم من ان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول
والعسر والحرج بتكليف الكل بالاجتهاد وكلاهما لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان
الاول في الاختصاص بتقليد الاحياء والعسر والحرج يندفعان بتقليد الاحياء
ومحصل مراده الاستناد الى الاصل في الاستدلال على المطلب وتقريره ان تجويز
الرجوع الى الميت لا بد له من دليل اذ بدونه يكون قولا بغير علم ولا دليل عليه الا الاجماع
مختص بالاحياء والعسر والحرج يكفي في دفعهما الرجوع الى الاحياء وما ادري كيف
يقابل ذلك باندفاع العسر بالرجوع الى الاموات وهل هذا الا نحو رجاء عن قانون التوجيه

هداية حكي عن ركن الدين محمد بن علي الجرجاني انه قال في هذا الباب
الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد الحي لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء
كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فتعين عليه كالمجتهد فانه
يجب عليه الاخذ باقوى الدليلين فان لم يجده فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي
او لا فان وجده تعين ايضا فان لم يجد فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان
وجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين اقول وجه التفصيل امران
احدهما لزوم الاخذ بالمشافهة مع الامكان وعدم الاعتداد بنقل الواسطة
اما الرجوع الى الرسالة ونحوها ولم يظهر لنا وجه ذلك فان عموم وجوب الاخذ

بالشهادة مما لا ينكر لو اغمضنا عن اصالة حجية قول العادل مطلقا او في خصوص المقام
بواسطة جريان السيرة المستمرة الكاشفة عن رضاء المعصوم عليه السلام على ذلك فغاية الامر اعتبار التعدد
ايضا كما في الشهادة واما عدم الاعتداد الا بالمشافهة فلا وجه له الثاني جواز الرجوع الى الحي
على تقدير عدم الحي ولا مانع منه نظير ما نبهنا عليه في بعض مباحث الظن من ان الواجب
هو الرجوع الى الوهميات فيما لو فرض انسداد باب العلم ثم انسداد باب الظنون المطلقة
ولا ينافي ذلك ما قلنا من ان المناط هو الظن فانه يختلف موضوعات المكلفين باختلاف
الاوقات والاحوال وقد عرفت ان ذلك ليس تفصيلا في حقيقة اذ كلام المانعين
انما هو في مقام وجود الحي وليس من ذلك اثر في كلامهم كما هو ظاهر ومن هنا تعرف فساد
الاستدلال على الجواز بانه ربما لا يوجد مجتهد او الاقتصار على الاحياء على الاحياء ربما
يوجب العسر والحرج لا سيما المكلفين في البلاد النائية مع انقضاء المجتهد في واحد بيد
ايدي الاغلب او الغالب او البعض اليه فان هذه الفروض لو سلم وقوعها نظرا الى
ما هو المتنازع فيه من امكان خلو العصر عن مجتهد حي على وجه الكفاية لا ينافي
ما نحن بصدده كما لا وجه لما قد يوجد في كلام المحقق القمي من ان الدليل لا يفيد تمام المطلوب
فتدبر والله الهادي **هداية** في بيان التفصيل بين الاستدامة والابتداء
في قبال قول المشهور بالمنع مطلقا قال السيد الصدر في شرح الوافية بعد ما نقل
قول الشيخ سليمان والشيخ علي بن هلال وركن الدين الجرجاني وما لعض المتاخرين
الى عدم بطلان التقليد بموت المجتهد الذي قلده في حيوته وعدم جواز تقليد الميت

ابتداء بعد موته وهو قريب انتهى وهو صريح في ان ظاهر المشهور هو المنع مطلقا والا
لا وجه لعد القول بالاستدامة تفصيلا في المسئلة وراجعه الادلة التي قدمناها
قاضية بذلك ايضا الا ترى ان قول السيد الجزائري فيما زعمه من الدليل من ان الحكم
بصحة صلوة من مات مجتهده بعد ما صلى الظهر وبطلان صلوة عصره يوجب
التراكم مع الشارع صريح في الرد على الاستدامة وكذا جواب القوم عنه كالسيد الكاظمي
قدس سره بالنقض نظرا بان الفتوى وامثاله مثل ما اذا تغير الراي في اثناء العمل فلو كان
البقاء على التقليد خارجا عن حريم النزاع كان الوجه في الايراد على الدليل المذكور
ان ذلك خروج من محل النزاع ومثل ذلك في الدلالة على ان التفصيل بين الاستدامة
والبقاء انما هو من اقوال المسئلة التي نحن بصددها ما ذكره المحقق الكاظمي في الجواب
عن استدلال المجوزين من العامة وغيرهم بان موت الشاهد لا يبطل شهادته
ولذا قالوا حيث قال اولا ان الشاهد اذا شهد عند القاضي ثم مات قبل الحكم يحكم
بعد ذلك بمقتضى تلك الشهادة فليس ذلك من القاضي اعتدادا بقول الميت وشهادته
بل بما اصاب من العلم الحادث عنده ثم قال واقرب من ذلك واسلم منه هو ان الكلام
في تقليد الميت واقتضاء اثره واتباعه فيما ظنه واستنبطه لا في اعتبار خبره وان احدا
لو قد يعارض بتقليد الميت فيما تناوله سد حياته انتهى وهذا الكلام من الصراحة
بمكان لا يقبل الانكار وكذا اكثر الادلة التي اقامها المانعون مما يبتني على تعميم النزاع
بينها البدوي والاستمراري وقد يتوهم ان المشهور الذاهبين الى عدم جواز

تقليد الميت انما كلامهم مختص بالابتداء ولا يتوجه نظرهم الى الاستمرار وهو وهم
ناش عن قلة التدبر في كلمات التابعين والمجوزين كما عرفت واغرب من
ذلك انه قد يذكر في ذلك اقوال منها القول بوجوب البقاء ومنها القول بحرمته
ووجوب العدول ومنها القول بالتخيير بين البقاء والعدول ومنها القول
بوجوب العدول لو كان الحي اعلم والا فالبقاء لازم والحق انه منحصر في هذه المسئلة
في قولين قول باشتراط الحيوة في الاستدامة وقول بعدم الاشتراط فاذا قلنا
بالاشتراط فلا وجه لمسئلة العدول لبطلان التقليد بواسطة انتفاء شرط اخر
مثل تبدل الراي او عروض الفسق او الجنون واذا قلنا بعدمه فيكون من موارد
العدول وعدمه والاقوال في مسئلة العدول لا ينبغي عدها في اقوال هذه المسئلة
كما ان القول بوجوب تقليد الاعلم لا ينبغي عده في اقوال هذه المسئلة مع ان ذلك
انما يتم فيما اذا صار الحي اعلم بعد الموت اذ لو كان قبله لم يجز تقليده وساواه
ظم وذلك نظير التفصيل المنقول عن العلامة الجرجاني حيث اخذ فيه القول
بوجوب الاخذ مشافهة وكيف كان فالمختار ايضا هو منعا والمشهور الا ان الاصل
في المقام يخالف الاصل في التقليد البدوي وتوضيحه ان قضية الاصل على ما
عرفت سابقا هو المنع مطلقا لكونه قدرا معلوما وليس في المقام كذلك الا على القول
بجواز العدول فان الرجوع الى الحي لا غائلة فيه على التقادير بخلاف ما اذا قيل
بعدم جواز العدول فانه يدور الامر بين العدول الغير الجائز والبقاء الغير الجائز

فيكون قضية الاصل هو التخيير بين الاحتمالين عند عدم المرجح لاحدهما
وعلى تقديره فالاخذ بما فيه الترجيح ولا سبيل الى القول بلزوم الاخذ بالبقاء على
تقدير حرمة العدول فان حرمة العدول في الصورة المفروضة ليست معلومة
بل محتملة كما انه لا سبيل الى القول بلزوم العدول لان جواز العدول وعدمه
انما يتكلم فيه ويبحث عنه فيما لو فرضنا صحة التقليد واما فيما لو احتمل فساد التقليد
اصلا فلا وجه لاحتمال حرمة العدول فيكون قضية الاصل ايضا هو المنع وذلك
لان احتمال حرمة العدول موجود بعد فلا يكون تقليد الحي معلوم الصحة فان
احتمال فساد اصل التقليد لا ينافي احتمال صحته الملازم لاحتمال حرمة العدول
الموجب للتخيير العقلي ثم انه ذهب جماعة من المعاصرين ومن قاربهم في العصر
الى التفصيل المذكور بل ربما يدعي بعضهم كونه من المسلمات واستدلوا على المنع
في البدوي بما عرفت من الادلة السابقة وعلى الجواز في الاستمراري بوجوه
الاول الاستصحاب ويقرر بوجوه منها استصحاب الاحكام الثابتة في ذمة المقلد
كحرمة العصير العنبي مثلا بواسطة التقليد قبل موت المجتهد ومنها استصحاب
الاحكام التعليقية كوجوب القصر عند ذهاب ربع فراسخ مثلا ورجعه الى
استصحاب الملازمة الفعلية فيكون من الاستصحاب التنجيزي كما حرر في محله و
منها استصحاب صحة التقليد كما اذا شك في صحة البيع مثلا ومنها استصحاب
حرمة العدول على القول بها والجواب هو ما قدمناه في استدلال المجوزين على

الاطلاق وحاصله انا قد بينا في محله ان من شرايط جريان الاستصحاب العلم
ببقاء الموضوع وهو غير حاصل اما للعلم بارتفاعه على القول بارتفاع الظن او لعدم العلم
ببقائه والعمدة في الاستدلال بهذا الاستصحاب هي الغفلة عما يرد عليه ومن هنا
والميل عن طريقة المجتهدين وسلوك سبيل من سلكه الظاهريون الاخباريون من
اصحابنا وان كان هؤلاء لا يرضون ايضا بالتمسك بالاستصحاب كما لا يخفى على المتامل
وبيانه اجمالا ان مناط الاحكام الظاهرية عندنا معاشر المجتهدين هو الظن والقدر
المعلوم من اساسه الاحكام الظاهرية هو ظن الحي سواء قلنا ببقاء الظن بعد الموت
او قلنا بارتفاعه وبعد ارتفاع الوصف لا يصح جريان الاستصحاب الحكمي والموضوعي
ايضا غير مفيد كما حرر في محله سابقا **الثاني** الاطلاقات الادلة كتابا وسنة
فان شمولها لوجوب الاخذ بقول المفتي فيما لو اخذه اولا مما لا ينبغي انكاره والجواب
عنه اولا فبمنع دلالتها على اصل التقليد كما مر الوجه في ذلك مفصلا وثانيا لو سلمنا
دلالتها على التقليد فنمنع اطلاقها اما فيما عدى اية النفر من الايات الكتابية فلان
دلالتها من باب الملازمة العرفية ولا اطلاق في المدلول الالتزامية واما فيها فلوجه
يلحق بغيرها في وجه اخر فلو سلم نهوضها على جواز التعويل على قول الاموات بعد
موتهم فلا بد من تخصيصها كغيرها من الادلة على تقدير الدلالة بمعاقد الاجماعات
التي قد عرفت فيما تقدم زيادتها عن حد الاستفاضة مع كفاية ذلك بعد موافقة
للتتبع في كلمات الاصحاب مع عدم ظهور المخالف في المسئلة لانها ملحقة بالقطعيات

ولم نقف من هؤلاء المجوزين الاجتراء على مخالفته في الفروع الفقهية فان قلت
ان الاجماعات مختصة بالتقليد البدوي وليس اطلاقها في بيان حال التقليد الاستمراري
لانها وقعت في قبال العامة القائلين بالجواز ابتداء مضافا الى ان الظاهر من التقليد
هو البدوي منه فلا ينصرف اطلاق لفظ التقليد على الاستمراري بل قد يقال لا يمكن
شمولها الا بجواز لان البقاء على التقليد ليس تقليد بالمعنى المصدري قلت
اما كون هذه الاطلاقات في غير مقام بيان الاستمرار انما يظهر خلافه بملاحظة
كلمات القائلين بعدم الجواز حيث انهم لا يظهر منهم جواز الاستمرار ولو واحدا
ولو كان كذلك لكان ذلك شايعا في كلامهم وقد عرفت ان صدوره انما هو من
بعض المتاخرين كما نص عليه السيد الصدر فالقول بان هذه الاطلاقات ليس
في مقام بيان الاستمرار انما هو قول بلا داع واما دعوى عدم الشمول وضعا
او انصرافا فلا وجه لها وبيان ذلك يتوقف على الاحاطة بمعاقد الاجماعات سواء
كان الاجماع مصرحا به في كلماتهم او لا فمن جملة منها ما ادعي على عدم جواز التقليد
ولا ريب في استواء صدق التقليد على الابتداء والاستدامة سواء فسر بالعمل
كما هو الظاهر فانه هو المعقول منه بعد عدم ارادة ما هو المراد منه في غير المقام
من الاعتقاد الغير الثابت لعدم حصوله في الاغلب ولا يستلزم ذلك بطلان العمل
الاول او الدور نظرا الى توقف صحة العمل على التقليد فالعمل الاول اما ان
يكون صحته بنفسه فهو دور واما ان لا يكون صحيحا فهو باطل والوجه في ذلك

هو ما اشرنا في محله وحاصله ان التقليد من كيفيات العمل واعتباره وانما يصح
انتزاعه من العمل فيما اذا كان العمل مطابقا لفتوى المجتهد من دون حاجة الى
سبق العمل فالمفروض يكون صحيحا بواسطة صحة انتزاع التقليد من العمل الاول
بعد وجود ما هو المعيار والمناط في الصدق المذكور فلا محذور دور ولا غيره
بل فسر بالاخذ كما يراه البعض اما على الاول فلانه يصدق على من بقي على التقليد
انه عامل بقوله ولو كان بعد موته فلو نهى المولى عبده عن العمل بقول زيد
لا ترى فرقا بين العمل ابتداء في الحيوة والممات وبين استدامة العمل بقوله
حيا وميتا وذلك امر مجزوم به فدعوى عدم الشمول وضعا او انصرافا غير مسموعة
واما على الثاني فلان الاخذ بقول الغير يصدق مع الاستمرار ايضا فان الاستمرار
الاخذ ليس خارجا عن حقيقة الاخذ بل هو اخذ كما ان استمرار الجلوس جلوس
واستمرار القيام قيام وتوضيحه ان الافعال القابلة للامتداد في الوجود لا وجه للقول
بان الان الثاني من وجوده ليس من حقيقة ذلك الفعل مع عدم ما يقتضي بذلك
عقلا ولا نقلا كما يشهد بذلك استقراء المصادر التي هي حقايق الافعال واما القول
بان الاخذ من الافعال الانية التي لا تقبل الامتداد فيكفي في بطلانه مراجعة الوجدان
ومقايسة الافعال الممتدة معه فلا يصغى اليه الا انه لم نعثر على اشتمال معاقد الاجماع
على لفظ التقليد سوى ما ذكره الشهيد في الرسالة على ما تقدم ومنها الاجماع على
ان الميت لا قول له كما عن الاحسائي حيث قال لا بد في جواز العمل بقول المجتهد من بقائه فلو

مات بطل العمل بقوله فوجب الرجوع الى غيره اذ الميت لا قول له وعلى هذا انعقد
اجماع الامامية ودلالته على نفي القول على عدم جواز التعويل بقوله ابتداء واستدامة
ظاهرة لا يقبل الانكار فان الظاهر من نفي القول بعد العلم بثبوته قطعا هو نفي الآثار
ولا فرق في ذلك بين الاستدامة والابتداء ومنها الاجماع على بطلان القول
كما عن الشهيد في الرسالة ودلالته صريحة في الغاية ومنها ما افاده في المسالك
من انه صرح الاصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة باشتراط حيوة المجتهد في جواز
العمل بقوله ولم يتحقق الى الان في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وهذا
نظير ما في المعالم من ان العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق اصحابنا على
المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي والانصاف ان امثال هذه المناقشات
انما ينشأ من ضيق المجال في الاستدلال فان شمول هذه العبارات للمطلوب
على سواء لا ينكره الا العسوف بل لو كان ولابد من المناقشة فليقل بانه لا دليل
على اعتبار هذه الاجماعات في المقام فنقول ان الكلام في المقام انما هو في قبال
من ذهب الى عدم الجواز في الابتداء نظرا الى هذه الاجماعات فان لم يسلم البرهان على
اعتبارها فلا بد من تسرية المنع الى هنا ايضا والا فالواجب الاخذ باطلاق معقد
الاجماع في المقام ايضا بعد وضوح فساد المنع المذكور وموضح ذلك ما ذكرناه في
صدر الهداية من شمول الادلة وكلماتهم للاستمراري والبدوي والرابع
الثالث دعوى استقرار السيرة على البقاء على تقليد الاموات ويظهر ذلك بملاحظة

احوال اصحاب الائمة ع فان من المعلوم عدم التزامهم مع وجود فقد سمعهم ما اخذ وتقليد
عمن له الافتاء بعد عروض موت المفتي ولو كان ذلك لكان بواسطة عموم البلوى
منقولا معلوما ومثله يطلع العلم برضاء الامام ع وتقرير الشيعة على البقاء والجواب
عن ذلك المنع من استقرار السيرة في وجه وعدم جدواها فيما نحن فيه في وجه اخر و
توضيحه ان الناس في زمن اصحاب الائمة بين اصناف فانهم بين العامل بما يسمعه
شفاها عن المعصوم وبين العامل بالاخبار المنقولة عنهم مثل الفتاوى المنقولة
عن المجتهدين وبين العامل بفتاوى المجتهدين في تلك الازمنة كابان بن تغلب
ومحمد بن مسلم واضرابهما ممن له اهلية الاجتهاد والافتاء ولا ريب ان القسمين الاولين
ليس عملهم من التقليد في شيء وذلك هو الغالب في الموجودين في تلك الازمنة وان
كانوا بلدهم بعيدا عن بلد الائمة ع كما يظهر من ملاحظة احوالهم ومقايستها باحوال
المقلدين النائين عن بلد المجتهد في الفتاوى المنقولة اليهم واما القسم الثالث
فهم المقلدون ولا ريب في قلة هذا القسم بالنسبة اليهم بل وفي نفسه ليسر الاجتهاد
في تلك الازمنة وعدم احتياجه الى ما يحتاج اليه في امثال زماننا فان اريد استقرار
سيرة القسمين الاولين على عدم الرجوع فسلم ذلك ولكنه لا يرتبط بالمقام اذ لا شك
في ان موت الامام لا يوجب بطلان قوله كموت الراوي مثل موت الناقل لفتوى المجتهد
في زماننا وان اريد استقرار سيرة القسم الثالث فلا نسلم ذلك فان الانصاف
ان دون اثبات استقرار سيرة المقلدين بالمعنى المصطلح عليه على البقاء خرط القتاد

بل ولا يبعد دعوى السيرة على خلافه كما يشاهد في امثال زماننا فان بعد موت
المرجع نرى اضطراب المتشرعين من اهل تقليده كما هو ظاهر وبالجملة فلا يقاس
حال الموجودين في هذه الازمنة وما يضاهيها من زمن الغيبة بحال اصحاب
الائمة لما عرفت من ان اغلبهم الفرق الثلث بخلافهم فان الغالب فيهم التقليد كما ذكرنا
نعم يصح مقايسة حالهم بحالهم في الفتاوى المنقولة اليهم مع عدم سماعهم من المجتهد
بواسطة الثقات والعدول الرابع ان الامر بالرجوع عن الفتاوى المقلد فيها
يشتمل على عسر اكيد وحرج شديد وهما منفيان في الشريعة السمحة السهلة والجواب عن
ذلك انه ان اريد لزوم العسر والحرج في تعليم المسائل التي افتى فيها الحي ففيه انه
لا عسر فيه اذ لو كان كذلك لكان ساقطا عن البالغ في اول بلوغه على ان المخالفة ليست
في جميع المسائل بل ولا في الغالب فانها قليلة جدا وذلك يحصل بمطابقة الرسالة
في ايام معدودة ونحوها مما لا يعد عسرا الا من جبل على الاعتياد في التهاون
على الاحكام الشرعية والقيام لوظائف الشريعة وان اريد لزوم العسر في انتقاض الآثار
المترتبة على الاعمال الواقعة بمقتضى التقليد الاول عند المخالفة فذلك لو سلم
لزوم العسر فيه فلا يرد بعد النقض في الآثار السابقة واما الاعمال اللاحقة فلا بد من
ان يكون على مقتضى التقليد اللاحق مثلا لو فرض ان الميت كان يقول بطهارة
الغسالة والمقلد ايض انما بنى على طهارته في جملة من الاعوام والسنين ثم بعد ذلك
رجع الى تقليد الحي القائل بنجاستها فانه يقع في العسر لو اراد اعادة هذه الفتوى

بالنسبة الى ما بنى على طهارته بمقتضى الفتوى الاولى ولكنه لا عسر في لزوم الاجتناب عن
الغسالة بعد ذلك واين ذلك من لزوم البناء على التقليد السابق على وجه الاطلاق و
قد فرغنا عن ابطال هذه الكليات فيما قدمنا في مسئلة الاجزاء ثم اعلم ان القول بوجوب
البقاء اردء من القول بجواز البقاء فان الوجه في عدم جواز العدول اما الاجماع
واما قاعدة الاحتياط فانه هو القدر المعلوم واما استصحاب وجوب الاخذ بالعمل
السابق او استصحاب وجوب نفس العمل او غيره من تقادير الاستصحاب اما الاخير فقد
عرفت ما فيه من وجوه المناقشة واما الثاني فقد عرفت ايضا ان الاحتياط لا يقتضي الاخذ
بقول الميت فان المسئلة من موارد التخيير بناء على حرمة العدول وقضية الاحتياط
هو الرجوع على تقدير جوازه ومن هنا ينقدح لك ان الاطلاقات المتقدمة على
تقدير صلوحها وشمولها للاخذ بقول الميت على وجه الاستدامة لا يصلح دليلا
في المقام لان المفروض شمول تلك الادلة لقول الحي ايضا فقضية المعارضة هو الرجوع
الى وجوه التراجيح المعمولة بين المتعارضين وهي مع الرجوع لما عرفت من ذهاب
المشهور اليه وبالجملة ففي مقام التعارض لا وجه للاخذ بالاطلاق فان صورة التعارض
غير مشمولة للاطلاق كما ستعرف تفصيل ذلك المقام واما الاجماع فعدم تحققه في المقام
ظاهر **هداية** اذا مات المجتهد ولم يكن في الاحياء من يجوز التعويل على
قوله بواسطة عدم تدربه في العلوم الشرعية او بواسطة فقدان شرط من
شروطه فهل الحجة قول الميت او لا حجية فيه اصلا وجهان بل قولان ذهب الى الثاني

المحقق الثاني وتبعه في الرياض على ما نقل وقد سبق في صدر الباب نسبة الاول
الى جماعة منهم المقدس اردبيلي ويمكن ابتناء الخلاف في ذلك على ان الحجوة
من الشروط المطلقة التي لو فرض انتفاؤها يسقط معه وجوب المشروط او من الشرط
عند الاختيار فعلى الاول لايجوز اصلا بل ينقلب التكليف الى راس ولا ينافي ذلك
ان يكون مقتضى الدليل في الفرض المذكور هو الرجوع الى فتاوى الموتى فانه ذلك
بواسطة انه داخل تحت عنوان اخر كما هو ظ في الغاية وعلى الثاني فلا وجه لسقوط
المشروط فان الاشتراط انما هو في حال الامكان وعند التعذر فالمشروط باق
بحاله وعلى ذلك لابد من ملاحظة الترجيح لو دار الامر بينه وبين فقد ساير الشرائط
كالايمان والعدالة ولعل الترجيح مع الاخذ بقول الميت لوجود القائل به ابتداء
بخلاف قول الكافر والفاسق ونحوهما والاقرب هو الاول لاطلاق معاقد
الاجماعات التي هي العمدة في دليل الاشتراط وعلى ذلك فيجب المكلف حينئذ قول الميت
من هذه الجهة والمصير الى الامارات المفيدة للظن بعد العجز عن الاحتياط او فرض
الاجماع على عدم وجوبه واقرب الامارات هي الشهرة لو امكن تحصيلها كما اذا كان
المقلد من اهل تحصيلها ثم بعد ذلك بالمنقولة منها بواسطة العدلين او العدل
لو لم يمكن العدلان ثم الاخذ باوثق الاموات كالمحقق والشهيد واضرابهما من
اساطين العصر جزاهم الله خيرا ثم الاخذ بمطلق الاموات ثم الاخذ بمطلق الظن
والوجه في ذلك هو جريان الدليل العقلي القاضي بالعمل بشيء يحتمله موضوع

المكلف على حسب اختلاف مراتب تكليفه كما بيناه على ذلك فيما تقدم اجمالا وقد سبق
تحقيقه في مباحث الظن فان قلت ان فرض انسداد باب العلم يوجب الرجوع الى ما هو
يفيد الظن بالنسبة الى المقلد ولعله لا يوافق الشهرة فلا وجه للترتيب المفروض قلت
ان المقلد بعد اندراجه تحت موضوع الانسداد فاما ان يستقل عقله بالعمل بالظن
او لا يستقل فعلى الاول فلا حاجة الى المسئلة عما هو العالم فانه يعمل على حسبما يستقل عقله
وعلى الثاني فلابد له من الرجوع الى الغير والترتيب المذكور انما يفيده بعد الرجوع والعالم انما
يلزم عليه الرجوع الى الامور المذكورة لكونها الاقرب فالاقرب لكنه خلاف الفرض اذ
المفروض عدم استحقاق الافتاء للغير واستدل في محكي مجمع الفائدة للقول الثاني
بلزوم الحرج والضيق المنفيان عقلا ونقلا والاستصحاب وتحقق[2] وحصول ما من الدليل
ولم يتغير بموت المستدل وقال بعد ذلك والظ ان الخلاف ظم كما صرح به في الذكرى
والجعفريه وكتب الاصول وليس معلوم كون المخالف مخالفا بعد ذلك لان الذكرى
المخصوص ببيان مسائل الاصحاب وعدم اختصاص دليل الطرفين بالمخالف ولكن
مع ذلك لا يحصل الراحة به انتهى ما افاده قدس الله روحه اقول وهو كما افاد لا يحصل
منه الراحة بل الظ ان الاستدلال المذكور لا يسمن ولا يغني ويظهر الوجه فيه مما
ذكرناه في الهدايات على وجه التفصيل واما اجمالا فلزوم الاولين ممنوع والثالث
لا مجرى له والرابع لو تم لدل على الجواز حال وجود الحي مضافا الى ما عرفت من ابتنائه
على مقدمات لا يساعدها دليل كما هو ظ **تنبيهان الاول** قال المحقق الثاني

٢ الحكم

في محكي تعليقاته على الشرايع متى عرض للفقيه العدل فسق والعياذ بالله او جنون
او طعن في السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده
مقلد قبل ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي
الاستناد اليه وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى
مستقبل الزمان انتهى اقول وما افاده في غاية الجودة لاطلاق ما دل على اشتراطها
في الابتداء وكذا الكلام في جميع ما تعتبر في الابتداء كالاسلام والايمان والعلم فان
زوال احدها يوجب زوال التقليد وبطلانه وهو الظ ممن اطلق القول
في الشروط المذكورة ايض ويدل على ذلك الاخبار الدالة على اعتبار الايمان والعدالة
كرواية الاحتجاج على ما تقدم الكلام في دلالتها وكالرضوي الصريح في النهي عن غير الشيعة
ويؤيده قول الشيخ ابي القاسم في جواب من سئل عن كتب الشلمغاني حيث نقل
عن العسكري ايض ذلك القول فان النهي عن الاخذ بما راوا من غير استفصال
بين الابتداء والاستمرار دليل على العموم ولا طعن في سند الرواية فان عبد الله
الكوفي معروف وثاقته كونه من خدام الشيخ ودلالتها ايض ظاهرة ولا عبرة باحتمال
ارادة النهي عما راوا من الاعتقاد الفاسد فان ذلك خلاف الظ فانه لا يتوهم وجوب
الاخذ بذلك فلا يكون موردا للسؤال بل الظ هو الاراء المعتبرة من اجتهادهم
ولا يدل على جواز التقليد بالنسبة الى الموتى لعدم العلم بموت جميع بني فضال
او خصوص الشلمغاني حين السؤال ثم في المقام الثاني اذا قلد الشخص في مسئلة البقاء

والعدول مجتهدا فعمل على مقتضاه ثم مات مجتهده فان قلد مجتهدا اخر يوافق
قوله قول الاول بقاء وعدولا فلا اشكال وكذا اذا كان مقتضى التقليد الاول
البقاء والثاني الرجوع فان هذه الواقعة كاحدى الوقايع التي لابد فيها من التقليد
ولابد من الرجوع عن التقليد الاول فيها ويتفرع على رجوعها الرجوع عن ساير
الوقايع المقلد فيها ولو فرض الرجوع عنه في غيرها كان ذلك رجوعا عنها التزاما
اذ لا محل لها بعد الرجوع عن غيرها جميعا وانما الاشكال فيما اذا كان مقتضى الاول
الرجوع ومقتضى الثاني البقاء فانه يرجع الى التناقض في مقتضاهما فان البقاء في
هذه الواقعة موجب للرجوع ولو عن هذه الواقعة والذي يسهل الخطب عدم الاخذ
بعموم الفتوى الثانية بالنسبة الى مسئلة البقاء والعدول للزوم تخصيص الاكثر
لولاه ولادائه الى وجوب العدول مع ان المفتي لا يقول به فالتعبير المذكور يكون
في غاية الركاكة وبذلك نبهنا في بعض مباحث الظن فراجعه **هداية** اذا اختلف
الاحياء في العلم والفضيلة مع علم المقلد بالاختلاف على وجه التفصيل هل يجب الاخذ
والعمل بفتوى الفاضل او يجوز العمل بفتوى المفضول ايض قولان المعروف بين
اصحابنا وجماعة من العامة هو الاول كما هو خيرة المعارج والارشاد ونهاية الاصول
والتهذيب والمنية والدروس والقواعد والذكرى والجعفرية وجامع المقاصد
وتمهيد القواعد والمعالم والزبدة وحاشية المعالم للفاضل الصالح والمذهب
في الرياض بل هو محكي من وصل الينا كلامهم من الاصوليين كما عن النهاية وفي المعالم

تقليد اعلم

هو قول الاصحاب الذين وصل كلامهم وصرح بدعوى الاجماع المحقق الثاني ويظهر
من السيد في الذريعه كونه من مسلمات الشيعه وحدث لجماعة ممن تاخر عن
الشهيد الثاني قول بالتخيير بين الفاضل والمفضول تبعا للحاجبي والعضدي
والقاضي وجماعة من الاصوليين والفقهاء فيما حكي عنهم وصار اليه جملة من
متاخري اصحابنا حتى صار في هذا الزمان قولا معتدا به والاقرب ما هو المعروف
عند اصحابنا وقبل الخوض ينبغي رسم امرين احدهما انه لا يعقل الخلاف في
وجوب رجوع العامي الغير البالغ رتبة الاجتهاد في هذه الواقعة الى الاعلم والافضل
بل لا بد ان يكون الخلاف في مقتضى الادلة الشرعيه وتوضيحه ان المقلد اما ان
يكون ملتفتا الى الخلاف في هذه الواقعة او لا وعلى الثاني فلا كلام فيه في المقام
وانما يبقى الكلام فيه على مسئلة عمل الجاهل على الخلاف فيها وعلى الاول فاما
ان يستقل عقله بالتساوي فلا كلام ايضا اذ لا يعقل بعلمه بخلاف علمه واما
ان يكون مترددا كغيرها من الوقايع المشكوك فيها فاذا حاول استعلام حال هذه
الواقعة بالتقليد فلا يعقل رجوعه الى غير الاعلم على وجه التقليد وجه لان استعلام
حال هذه الواقعة من غير الاعلم لعله غير مفيد اذ لم يثبت جوازه بعد فان كان
ذلك منه على سبيل عدم المبالاة باحكام الشريعه فالعياذ بالله وان كان للاغماض
في الاستعلام المذكور من قول غير الاعلم فمردود فالمقلد اذا كان ملتفتا لا بد
له من الرجوع الى الاعلم نعم المجتهد انما يجوز له الافتاء بما ظنه من الادلة الشرعيه

جوازا ومنعا فالكلام في المقام انما هو فيما يظهر من الادلة الشرعية للناظر فيها فالجهة
لو بني على الجواز يفتي به لو راجعه المقلد كما انه يفتي بعدمه فيما لو بني على عدمه الثاني
في تاسيس الاصل في المسئلة فنقول ان الظاهر من كل من تعرض للمسئلة ووصل كلامه
الينا ان الاصل مع المانعين وتقريره انه لا شك ان العمل بقول الغير ومطابقة العمل
لقوله وهو المعبر عندهم بالتقليد عمل بما وراء العلم سواء كان اعتباره بواسطة حجية
الظن كما يراه البعض او بواسطة التعبد كما هو الظاهر على ما ستعرف الكلام فيه اجمالا
وذلك ظاهر والاصل المستفاد من الادلة القطعية كتابا وسنة واجماعا وعقلا على ما مر
تفصيل القول فيه في محله هو حرمة العمل بغير العلم خرج منه متابعة الفاضل بالاتفاق
من المجوزين والمانعين فانه هو المجمع عليه فبقي متابعة المفضول في عموم حرمة العمل
بما وراء العلم ولم نقف على من لا يذعن بهذا الاصل سوى المحقق القمي حيث انه افاد في
بعض فوائده بانه لا اصل لهذا الاصل واشتغال الذمة لم يثبت الا بالقدر المشترك
المتحقق في ضمن الادون ايضا والاصل عدم لزوم الزيادة وهذا الكلام منه قدس
سره ليس في محله ولذلك ترى المجوزين مطبقين على ان ذلك انما هو بواسطة الدليل
الوارد على هذا الاصل من استصحاب واطلاق ونحوهما فان اراد بذلك منع قيام
الدليل على حرمة العمل بالظن فلا بد له من الرجوع الى الكتاب والسنة وكلمات العلماء
فان ذلك هو الحاكم بين مدعي وجود الدليل وبين المنكر وان اراد ان انسداد باب
العلم انما اقتضى جواز العمل بالظن فذلك يوجب الاعتناء عن البحث في المسئلة

لدوران الامر مدار الظن فربما يحصل من الاعلم وربما يحصل من غيره مع انك قد علمت
فيما سبق عدم استقامة الكلام المذكور بواسطة عدم جريان مقدمات الانسداد
في حق المقلد لقيام الضرورة الدينيه على وجوب رجوع العامي الى المجتهد وعلمه
بذلك ليس باخفى من علمه بوجوب متابعة احكام الشريعة ولو على الاجمال فان
قلت ان مرجع الاصل المذكور الى ملاحظة الاحتياط في هذه المسئلة التي هي بمنزلة
المسائل الاصولية من حيث ترتب المسائل الفرعية عليها وقد يعارض ذلك بالاحتياط
في المسئلة الفرعية كما اذا كان فتوى الادون موافقا للاحتياط والاحتياط في المسئلة
الفرعية مقدم على الاحتياط فيما هو بمنزلة المسدد لها قلت ان بعد اعمال الاحتياط
في المبنى لا يبقى الشك في المسئلة الفرعية شرعا مثل استصحاب المزيل حين يحكم بنقضه
على المزال فتدبر وقد يدعى ان الاصل هو الجواز من وجوه الاول ان اصالة
حرمة العمل بما وراء العلم قد انقطع بما دل على مشروعية التقليد في الجملة ولا
ريب انه اذا كان المجتهدان متساويين في العلم كان كل منهما حجة وكان المكلف
مخيرا بينهما ويستصحب التخيير الثابت عند حدوث الشك في زواله بواسطة حصول
الترقي لاحدهما فيتم في الثاني بعدم القول بالفصل ولا وجه لما يتوهم من العكس
بفرض من هو واجب التقليد عينا ثم تساوي مع غيره فانه يستصحب وجوب العيني
ثم يتم في الباقي بعدم القول بالفصل فان استصحاب المثبت مقدم على النافي
كما قيل وفيه ان مناط التخيير قبل التفاضل هو حكم العقل بواسطة جريان مقدمات

ادلة القائلين بالتخيير بين الاعلم وغيره

وبعد حصول التفاضل يرتفع ما هو مناط الحكم بالتخيير قطعا فلا يجري في امثال
هذه الموارد الاستصحاب لارتفاع مناط الحكم قطعا وتوضيحه ان مناط حكم العقل
بالتخيير هو اجتماع امور احدها عدم امكان الجمع وثانيها عدم امكان الطرح وثالثها
عدم الاخذ باحدهما على وجه التعيين لانتفاء المعين واستحالة الترجيح بلا مرجح
فاذا فرض وجود مرجح يحتمل ان يكون مرجحا يرتفع الامر الثالث فلا وجه للحكم بالتخيير
لا حقيقة ولا استصحابا اما الاول فظ واما الثاني فلما قررنا في محله من عدم جريان
الاستصحاب في الاحكام العقلية لاختلاف الموضوع اذ على تقدير عدم الاختلاف
في موضوع الحكم العقلي لا يعقل الشك فيه لان العقل لا يحكم الا بعد الاحاطة بحدود
الموضوع واطرافه وذلك الامر الثاني ان الامر دائر في المقام بين كون المكلف به
الرجوع الى مطلق القضية حتى يكون المكلف مخيرا بينهما وبين ان يكون هو الرجوع الى
الاعلم ولا شك ان الثاني فيه كلفة ليس في الاول فيحكم بعدم ما يلزمه من الدليل الذي يجب
الالتزام به لان الناس في سعة ما لا يعلمون وذلك كالشك في ان المطلوب هو
مطلق الرقبة او الرقبة المؤمنة مع انتفاء الاطلاق في البين وفيه منع كون المقام
مما دار الامر فيه بين الاطلاق والتقييد على وجه يجري فيه البراءة وتوضيحه ان الشك
في التعيين والتخيير يتصور في مقامات احدها ما عرفت من دوران الامر بين الاطلاق
والتقييد ومرجعه الى الامر بالكلي المردد بين افراده المخير فيها بحسب حكم العقل الثاني
ان يكون ذلك التخيير بحسب حكم الشرع كالتخيير بين الخصال الثالث ان يكون التخيير عقليا

بواسطة المزاحمة والفرق بينه وبين الاول ظ فان الامر لم يعلم تعلقه بغير الكلى
فى الاول بخلاف الثالث فان تعلق الامر بكل واحد منها معلوم مع قطع النظر عن
المزاحمة وانما قلنا بالتخيير بواسطة المزاحمة مع اشتمال كل واحد من طرفى التخيير على المصلحة
الفعلية الرابع ان يكون التخيير بين فعل الشئ وتركه بواسطة دوران حكمه بين الوجوب
والحرمة مع عدم المرجح فى البين واذ قد عرفت ذلك فلا بد من بيان ان ما نحن
بصدده من اى هذه الاقسام فنقول لا اشكال فى ان التخيير بين الاعلم وغيره ليس
من القسم الثانى اذ لا دليل فى الشرع يكون مفاده التخيير الشرعى بين الاعلم والادون
ولا من القسم الاول اذ من المعلوم اعتبار الادون عند عدم المعارضة وليس
وجوب عتق الرقبة المؤمنة عند عدم تعارضه بوجوب المطلق معلوما فلا بد
اما ان يكون من القسم الثالث او القسم الرابع ونحن لو سلمنا جريان البراءة فى القسمين
الاولين فلا نسلم ان القسمين الاخيرين يجرى فيهما البراءة والوجه فى ذلك عدم
وفاء ادلة البراءة به وبيانه تفصيلا موكول الى محله واما اجمالا فلان الشك فى المقام
راجع الى تعيين المكلف به المردد بين الشيئين ولا شك فى لزوم الاخذ بما يحتمل
معه الترجيح بحكم العقل مضافا الى ان الاخذ باصالة البراءة فيما نحن فيه ليس فى
محله نظرا الى ان الاصل المقرر فى الامارات الغير العلمية هو عدم جواز التعويل عليها
وتوضيحه هو ان قياس ما نحن فيه مع المثال المعهود من دوران الامر بين الاطلاق
والتقييد كالعتق المردد بين المؤمنة ومطلق الرقبة قياس مع الفارق و

والوجه

والوجه فيه ان عدم وجوب الزائد هناك موافق لاصل البراءة بخلاف المقام فان الشك فى الزائد لا يطابق الاصل بل الشك فيه انما يرجع الى عروض التخصيص فى عمومات حرمة
العمل بما وراء العلم واصالة الحقيقة فيها يقتضى بالتحريم فيما لم يعلم تخصيصه بدليل قطعى
كما هو المفروض فى مقام تاسيس الاصل ومما يدل على ان المقام ليس من موارد البراءة
بواسطة دوران الامر بين الاطلاق والتقييد هو انه من لوازم ذلك تعلق الامر
بالمطلق القدر المشترك وهو انما يجدى فى التكاليف الواقعية واما فيما هو طريق اليها
كالتكليف فيما نحن فيه فلا يعقل تعلق الامر بالقدر المشترك فان القدر المشترك
بين ما مفاده الوجوب وبين ما مفاده الحرمة لا يعقل ان يكون هو الطريق الى
الواقع واما التخيير الشرعى بين الاضداد مع كونها طرقا الى ما يستفاد منها فليس على
القاعدة التى قررناها فى الطرق فان الاصل يقتضى فيها بالتوقف دون التخيير كما هو مذكور فى
مبحث التعادل والترجيح بل ذلك لا يناسب الطريقية فى الاضداد فانما هو بدليل تعبدى دل
على وجوب الاخذ بقول العادل فى الاخبار والعالم فى المقام تعبدا شرعيا من دون ملاحظة
كونها طرقا موصلة الى الواقع وان كان ذلك بعيدا فى الغاية كما يومى اليه امارات
قد استوفيناها فى مباحث الظن الثالث ان مقتضى الاصل فى المقام هو التخيير لرجوع
الامر الى الشك فى كون الاعلمية هل هى من المرجحات اولا والاصل عدم كونها منها
وتوضيحه ان المراد من عدم حجية قول الغير الاعلم لا وجه له لان يكون عدم الحجية بحسب الشرع
فى حد ذاته ضرورة اعتباره عند عدم الاعلم بل المراد عدم الحجية عند دوران الامر

بين الاخذ بقول الاعلم وقول غيره ووقوع التعارض بينهما لعدم العلم
بالحجية فى الجملة ولا ريب ان الحكم بتقديم الاعلم محتاج الى مرجح والمرجحية ليست
من الامور التى يطابق الاصل كنفس الحجية ففى ما شك فيهما فالاصل عدمها ومعه
يثبت التخيير وهو المطلوب وفيه ان مرجع اصالة عدم الترجيح فى المقام الى تخصيص
العموم الذى دل على حرمة العمل بما وراء العلم بدون مخصص فلا وجه لها بانه
والوجه فيه ان التخيير المطلوب فى المقام اثباته اما التخيير العقلى او الشرعى ولا سبيل
اليهما اما الاول فلان حكم العقل بالتخيير انما هو فرع التساوى فى نظره والمفروض
حصول الترجيح لاحدهما ولا سبيل الى القول بعدم اعتبار هذا الترجيح اذ المدار
هو حكم العقل ومع احتمال الترجيح لا حكم للعقل واصالة العدم لا يرفع نفس
الاحتمال الذى من لوازمه العقلية عدم استقلال العقل بالتخيير لاحتمال الترجيح
واما الثانى فلعدم وفاء شئ من الادلة الشرعية بالتخيير بين قول الاعلم وغيره
واما حكم الشرع بالتخيير بعد حكم العقل فهو انما هو فى موضوع حكم العقل على الوجه الذى
حكم به العقل فلا وجه لما يتوهم من ان قضية الملازمة هو وجود الحكم الشرعى
فى مورد حكم العقل بالتخيير وكيف كان فلا محيص عن الالتزام بان الاصل عدم
اعتبار قول المفضول عند تعارضه بقول الفاضل لما عرفت فى طى الكلمات
المذكورة ولذلك تريهم مطبقين على الاصل المذكور وانما نزاعهم من دعوى بواسطة
الادلة الواردة القاطعة للاصل واذ قد عرفت الاصل فى المقام فلنذكر

ادلة

يعنى اصل الحرمة بغير العلم

فى العمل

ادلة القائلين بجواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم

ادلة الطرفين فى هداية مستقلة والله الهادى **هداية** فى ذكر احتجاج
القائلين بالجواز وهو وجوه الاول الاصل بتقرير اته الثلث كما عرفت فيما مر مع ما فيها من
عدم الاستقامة الثانى اطلاقات الادلة كتابا وسنة اذ لا اثر فيها على اشتراط الاعلمية فيكون
هذه الاطلاقات قاطعة للاصل على تقدير تسليم اقتضائه المنع الثالث دعوى استقرار
سيرة اصحاب الائمة على الاخذ بفتاوى ارباب النظر والاجتهاد من دون فحص عن الاعلمية
مع القطع باختلافهم فى العلم والفضيلة ويكفى فى ذلك ملاحظة نحو امر الكلم لهشام واضرابه
دون غيرهم الرابع ان فى وجوب تقليد الاعلم عسرا لا يتحمل فى العادة فيكون منفيا فى
الشريعة اما الاول فلان الاعلم فى الاغلب منحصر فى واحد او فى اثنين ومن المعلوم
ان رجوع جميع اهل الاسلام اليه فيه عسر عليه وعليهم كما هو ظ الخامس ما زعمه بعض
الاجلة وهو انه لو كان تقليد الاعلم واجبا لما كان الاخذ بفتاوى اصحاب الائمة مع
امكان الاستفتاء منهم جائزا فانهم اولى بان يؤخذ منهم من الاعلم السادس ما استند
اليه المحقق القمى وحاصله الاستدلال بدليل الانسداد القاضى بوجوب الاخذ بقول العالم
للعامى من غير فرق بين الاعلم وغيره ضرورة حصول المناط وامكانه فى غير الاعلم
ايضا والكل مما لا يجوز الاعتماد عليه اما الاول فقد عرفت واما الثانى فلان الاطلاقات
المذكورة بعد الغض عن نهوضها على مشروعية اصل التقليد كما عرفت الوجه فى ذلك
فيما مر ان هذه الاطلاقات بين اصناف صنف منها يكون دالا على جواز الاخذ بقول العالم
على وجه يكون المراد به الجنس كاية السؤال فان المامور به فيها هو وجوب السؤال عن

الاول

الثانى

الثالث

الرابع

الخامس

السادس

رد الاول

رد الثانى

رد ادلة القائلين بجواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم

جنس العالم كما هو لم على من لاحظها ونظيره قوله واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها
الى رواة احاديثنا وصنف منها ما يدل على وجوب الاخذ بكل عالم على وجه العموم كاية
النفر فانها على ما هو المقرر في توجيه الاستدلال بها تدل على وجوب الاخذ بقول
المنذرين ونظيره قوله من عرف احكامنا وقوله واما من كان من العلماء صائنا
لدينه فللعوام ان يقلدوه وصنف منها ما يدل على وجوب الاخذ بقول كل عالم
على اى وجه اتفق على وجه العموم البدلي مثل قوله اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا
فان مفاده وجوب الرجوع الى العلماء على وجه يستفاد منه التخيير مثل الرواية المقبولة
عند الجمهور اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لا ريب في ان الاستناد الى الصنفين
الاولين مما لا يجدى في المقام فان المستفاد منهما مشروعية جواز الرجوع الى العلماء
في اصل الشريعة ولا كلام لنا فيه اذ لا اشكال في ان قول الغير الاعلم حجة ذاتية يجب الاخذ به
في حد ذاته عند عدم معارضته بقول الاعلم وانما الكلام في ان من الجائز الاخذ به
عند معارضته بقول الاعلم اولا ولا اشكال في ان هذه الواقعة خارجة عن مفاد
الدليل المذكور فلا بد لها من دليل يوافقها واما الصنف الثالث فيمكن ان يكون
دليلا للخصم لما عرفت من انه يستفاد منه التخيير فيمكن الاستناد اليه عند الشك
في رجحان قول الاعلم على غيره الا ان الانصاف ان ذلك لا يجدى ايضا والوجه فيه
ان مجرد امكان الاستفادة لا يجدى في التمسك بالاطلاق بل لا بد وان يكون المطلق
في مقام بيان الحكم المذكور والظاهر ان هذه الاقسام كلها مسوقة لبيان جواز نفس التقليد

من

من دون ملاحظة امر اخر كقولك فارجع الى الاطباء او الى الطبيب او الى كل من يعالج
مثلا فان المفهوم منها بيان اصل المرجع واما الواقعة المترتبة على هذه الواقعة من وقوع
التعارض بين اقوال الاطباء فلا يستفاد منها ولذلك لا بد بعد بيان المرجع عند التعارض
فيها كما هو كذلك في المقبولة فانه بعد الامر بالرجوع الى العارف بالاحكام تصدى لبيان المرجع
عند التعارض ولذلك حسن استفسار السائل ايضا نعم يصح التعويل على هذه الاطلاقات
عند عدم العلم بالاختلاف والتعارض ولا باس به واما الاخبار الخاصة فالاستناد
اليها يتوقف على دعوى العلم بوجود الاختلاف بين هؤلاء المفتين في العلم والفضل
والعلم باطلاع الناس على اختلافهم فيه والعلم باختلافهم في الفروع الفقهية والانصاف
ان اثبات ذلك فيمن امر الامام عليه السلام بالاستفتاء منهم في غاية الصعوبة بل لا يكون ذلك
الا تعرضا على الغيب واما السيرة فالمسلم منها انهم مع عدم علمهم بالاختلاف في الفتاوى
كانوا يرجعون بعضهم الى بعض واما مع العلم بالاختلاف اجمالا فلا فلم عدم فحصهم عن
الفاضل وعدم رجوعهم اليه فكيف بما اذا علموا بالفضيلة والاختلاف تفصيلا ولا يمكن
دعوى ندرة الاختلاف بين اصحاب الائمة ايضا ولا ننكر اصل الاجتهاد في حقهم بل نقول
بالفرق بيننا وبينهم من وجود اسباب الاختلاف في حقنا دونهم فان حالهم كان نظير
حال المقلدين في امثال زماننا حيث انهم لا يختلفون في الفتاوى المنقولة عن مجتهدهم
فانه كلما يزداد بعد عهدنا عن مشكوة الامامة ومصباح الولاية يزداد تحيرا والاختلاف
فينا ولذلك قال النبى اصحابى كالنجوم فان فيه دلالة على خلاف مرام المتمسكين به اما اولا

ردّ دليل الثالث وهو السيرة

فلان لفظ الاقتداء يخالف اختلاف المهتدين فلا بد من ان يكون الكل متفقا في عمله
واما ثانيا فلان التشبيه بالنجوم يقصد ذلك فانها طرق قطعية موصلة لكل واحد منها
الى المقصود على اختلاف اوضاع المقاصد وهيئات الكواكب وكيف كان فالانصاف
ان دعوى استقرار السيرة على جواز الرجوع الى غير الاعلم عند العلم بالاختلاف وامكان
الرجوع الى الاعلم على وجه يكون شايعا معلوما للائمة بالعلم المعتاد المعتبر في حجية السيرة
غير مسموع ولم يقم دليل عليها ايضا فعهدتها على مدعيها واما لزوم الحرج فان اريد لزومه
في تشخيص موضوعه ففيه ان تشخيص الاعلم ليس باخفى من تشخيص نفس الاجتهاد فما هو الموصل
فيه هو الموصل فيه ايضا وان اريد لزومه من حيث الاخذ فتوى ففيه ان الواجب الرجوع
الى الاعلم فيمن لا يلزم منه العسر ولا يمكن الحاق الغير بالاجماع لما عرفت مرارا من ان التفصيل
بواسطة لزوم العسر ليس تفصيلا في الحقيقة كعكوس الادلة الدالة على نفيه على جميع الادلة
في الاحكام الواقعية وان اريد ان فتوى الاعلم فيها عسر ففيه ان فتوى غيره ايضا قد يكون
فيه العسر وبالجملة فلا وجه للاعتماد على هذه الوجوه كما هو ظاهر واما الخامس فهو من
غرائب الاستدلال في المقام اذ المقصود على ما عرفت عند العلم بالاختلاف والعلم
بمخالفة الامام مع غيره موجب للعلم ببطلان الغير ومع ذلك لا يجوز التقليد مضافا الى
ان قياس الامام بغيره مما يشمئز منه اصحاب الانصاف كما هو ظاهر واما السادس فهو
مبنى على مقدمات لم يساعد عليها بداهة ولا برهان بل قامت الضرورة الدينية على
خلافه ايضا بان اهمال الغير الاعلم عند معارضته بالاعلم يوجب الحكم بمساواته غير العالم

اصلا

اصلا وقد قال تبارك وتعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه
ان مساواة الاعلم وغيره ايضا يوجب الحكم بمساواة العالم وغيره مع ان التمسك بالاية
في امثال المقام مما لا وجه له اصلا كما لا يخفى اذ نفى المساوات من جميع الجهات مما لا ينكر
ولا نظر في البين يجدى في المقام فيكفي في نفى المساوات الاختلاف في بعض الجهات
ولم يثبت كون المقام منها فتدبر وهو الهادى **هداية** في ذكر احتجاج
المانعين وهو بعد الاصل كما عرفت تقريره وجوه الاول الاجماعات المنقولة صريحا
في كلام المحقق الثانى كما حكاه الاردبيلى عن بعضهم ايضا وظاهرا في كلام الشهيد الثانى
المؤيدة بنقل عدم الخلاف عند اصحابنا كما يظهر من الباقر الاربعة والبهائى حيث
قال وتقليد الافضل معين عندنا وفي المعالم هو قول الاصحاب الذين وصل الينا
كلامهم المعاضدة بالشهرة المحققة بين الاصحاب وهى الحجة في مثل المقام الملحق
بالفرعيات بل ولا يجوز الاجتراء في الافتاء في مثل هذه المسئلة التى بمنزلة الاساس
في جميع الفقه بخلاف المنقول من الاصحاب كيف ولا نرى من عند منهم الاختلاف
مع وجود ذلك فيما هو اهون من المقام كما لا يخفى على من تتبع فتاويهم ولا وجه للدعوى
بعدم حجية اجماع المنقول في المقام كما عرفت والتعليل الفاسد في كلام المجمعين
ليس بضائر بعد الاتفاق الكاشف مع ما عرفت من صحة التعليل ايضا الثانى
الاخبار الدالة على ترجيح الاعلم على غيره منها مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال فيها
الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى

ما حكم به الآخر ومنها رواية الصدوق عن داود بن الحصين عن الصادق ع
في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف واختلف
العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا
ومنها قول امير المؤمنين ع المنقول في نهج البلاغة اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك
والتقريب في الكل ظ فان الامام قدم قول الافقه والاعلم على غيره عند العلم بالمعارضة
والمخالفة وهو المطلوب لا يقال ان ظاهر المقبولة هو اختصاصها بالقضاء كما هو المصرح
به في صدرها حيث سئل الراوي عن رجلين بينهما منازعة في دين او ميراث
فلا يستقيم الاستدلال بها في الفتوى لانا نقول اولا يتم المطلوب بالاجماع المركب
اذ لا قائل بالفصل بين وجوب قضاء الاعلم وتقليده وان احتمل عدم تحققه
في العكس وتوهم اختصاص الرواية بظاهرها بصورة تقارن الحكمين ولم يثبت
الاجماع ح مدفوع بان ذلك موجب حمل الرواية على الندرة اذ التقارن قلما
يتفق مع امكان دعوى الاطلاق ايض وثانيا ان ظاهر المقبولة صدرا وذيلا
فيما اذا كان الاشتباه في الحكم الشرعي الذي مرجعه الى الاختلاف في الفتوى دون
الامور الخارجية التي لا يكون دفع الاشتباه فيها بالرجوع الى الاحاديث فيكون
الرواية دليلا على الترجيح بالاعلمية عند اختلاف ارباب الفتوى ويرشد الى
ذلك ان دفع الاشتباه في غيرها انما هو بالامارات المفيدة للامور الخارجية
كالايمان والبينات ونحوها بخلاف الاشتباه في الحكم الشرعي فان دفع الاشتباه

فيما بالرجوع الى الادلة الشرعية التي منها الاحاديث الواردة عنهم ويوضح ذلك ايض ان المرجحات
المذكورة بعد ذلك ايض مرجحات الاستنباط للحكم الشرعي مثل موافقة الكتاب ومخالفة
العامة ونحوها ويؤيده ان النزاع في الامور الخارجية لا وجه للاختلاف الحكمين فيه اذ لا
يجوز نقض حكم الحاكم الاول للثاني فلا يعقل الاختلاف بينهما فان قلت لا وجه لحمل الرواية
على التقليد ايض فان اعمال هذه المرجحات ليس من شان المقلد ايض ضرورة ان اللازم
في حق المقلد هو الاخذ بالفتوى من دون مراجعة الى دليل الواقعة حتى يحتاج الى اعمال المرجحات
قلنا ذلك مبني على اختلاف حال المقلدين الموجودين في ذلك الزمان والموجودين في زماننا
اذ يمكن ان يكون المقلدين في ذلك الزمان من ارباب الاجتهاد ولا ينافي ذلك تقليدهم
لحصول الاطمينان لهم بان المذكور في مقام الفتوى هو مضمون الرواية المسموعة
من الامام الا ترى ان الصادق ع امر لعبد الله ابن يعفور مع كونه من اصحاب الرواية بالرجوع
الى الثقفي فالظ انهم كانوا يعتمدون بما عندهم من الروايات واذا احتاجوا في واقعة
الى حكم كانوا يسئلون بعضهم بعضا فيعتمدون على جوابه وان لم يكن لفظ الرواية بل
لفتويهم منزلة رواياتهم مثل المقلدين في زماننا واما اجتماع الاوصاف المذكورة
في الرواية فالظ من سياقها الاكتفاء ببعضها ايض مضافا الى انعقاد الاجماع على خلافه
فلا يوجب نقضا في الاستدلال كما ان مخالفة ترتيب المرجحات ايض للعمل لا يضر بما نحن
بصدده فلا وجه للمناقشة في دلالة المقبولة كما لا وجه للمناقشة في سندها فانها مقبولة
معمول بها مثل المناقشة في الرواية الثانية نعم لو كان ولا بد من المناقشة فلمناقش

في الرواية المنقولة في نهج البلاغة فان الظ من سياقها الاستحباب الثالث ان فتوى
الاعلم اقرب من غيرها فيجب الاخذ بها عند التعارض لان الاخذ بالاقرب لازم عند
التعارض اما الاول فظ واما الثاني فلقضاء صريح العقل به واعترض عليه تارة
في الصغرى واخرى في الكبرى اما الاول فلان الاقربية على وجه الاطلاق بما لا وجه لها
اذ ربما يكون فتوى غيره اقرب بواسطة اعتضادها بالامور الخارجية كموافقتها للمشهور
او لفتوى اعلم الاموات او غير ذلك فاذا فرض اطلاع المقلد على هذه المرجحات يكون
فتوى الغير الاعلم اقرب واما الثاني فبانه لا دليل على اعتبار الاقربية في الامارات
التعبدية التي منها قول المفتي في حق المستفتي نعم لو كان اعتباره من باب الظن كان
ذلك وجيها ولكنه قد اعترفت بما ابطال هذه الدعوى ويمكن الجواب اما عن الاول
فبان الاقربية تارة يكون بواسطة المرجحات الداخلية في ذات الامارة نظير قوة الدلالة
في تعارض الاخبار وقوة السند فيها وتارة يكون بواسطة امور خارجة عن ذات
الامارة مثل موافقة المشهور وامثاله مما لا ربط له بنفس الامارة وان كان يوجب
اقربية مضمونها الى الواقع والفرق بينهما ظ سنذكره في محله في باب التعارض كلام
في اعتبار المرجح الداخلي في حق المجتهد واما المرجحات الخارجية فقد تحقق في محله انها
معتبرة في حق المجتهد ايض واما المقلد فالاجماع بل الضرورة قضت على عدم اعتبار
المرجح الخارجي في حقه والسر فيه ظ حيث انه لو قلنا بذلك لزم تدين كل واحد
من المقلدين بغير ما تدين به الآخر بخلاف المرجح الداخلي الذي منه الاعلمية فانه معتبر

في حقه قطعا لانضباطه وعدم لزوم المحذور على تقديره مع حكم العقل بلزوم الاخذ
بالاقرب ولا يقاس ذلك بالشهرة ونحوها والحاصل ان الاجماع قام على عدم اعتبار
ظن المقلد في مقام الترجيح فيما اذا لم يكن مستندا بنفس الامارة نعم في المقام شيء آخر وهو
ان فتوى الغير الاعلم قد يكون بنفسها اقوى من فتوى الاعلم بواسطة زيادة حاصلة
فيها من زيادة فحص وكثرة تتبع لاقوال العلماء بعد اشتراكهما فيما هو المصحح للاجتهاد
والفتوى فلو لم نقل بان ذلك موجب الاعلمية في هذه الواقعة الخاصة لا يستقيم الاستناد
الى الدليل المذكور بل ولا يجري غيره من الادلة ايض اما الاجماعات المنقولة فلعدم
الاطمينان بشمولها للمقام واما الاخبار فيمكن دعوى عدم انصرافها الى مثل المقام
وهل يتخير بينهما نظرا الى عدم الترجيح بينهما بواسطة اشتمال كل منهما على مرجح داخلي
او يقدم الفاضل الاقوى نوعا نظرا الى اطلاق معاقد الاجماعات والاخبار او يقدم المفضول
نظرا الى كونه اوثق شخصا وجوه اوسطها الاوسط لو لم نقل بان ذلك يوجب اعلمية
المفضول في الواقعة الخاصة فتدبر واما عن الثاني فبان التقليد انما هو ليس
من الامارات التعبدية المحضة التي لا يلاحظ فيها حال الواقع بوجه كان يكون مفادها
في عرض الواقع على وجه يكون موضوعا لما يترتب عليها حتى لا يكون الاقربية الى الواقع
موجبا للاخذ بها عند المعارضة ولا من الامارات الناشئة بواسطة دليل الانسداد
حتى يؤخذ بالطرف الراجح ولو كان من الامور الخارجية بل التحقيق ان اعتبار التقليد
في حق العامي انما هو من باب التعبد على وجه الطريقية فالملحوظ فيه هو الكشف

من الواقع قطعا ولا اشكال في ان الاخذ بما هو الاقوى في هذه الامارات لازم
بحكم العقل والحاصل ان التقليد انما هو معتبر من حيث انه يطابق الواقع في الاغلب
وان لم يكن مداره على حصول الظن في خصوصيات الموارد وذلك يوجب الاخذ
بالاقرب الاقوى نوعا اذا كان الاقربية مستندا الى ذات الاماره وقد يدعى
في المقام ان بناء العقلاء على الرجوع الى الاعلم وهو في محله لما عرفت من ان بناء
التقليد ليس على التعبد به الصرف فان من المعلوم ان وجه سائهم في امورهم انما
هو بواسطة انا طة امورهم بالواقع المستكشف عندهم في الغالب بالادراكات
الظنية وينبغي التنبيه على امور الاول الظاهر من لفظ الاعلم على حسب الاشتقاق
في اللغة هو اختلاف الفاضل والمفضول في مراتب الادراك المختلفة شدة وضعفا
لكنه ليس بمراد قطعا بل المراد منه اما من هو اقوى ملكة او اكثر خبرة من غيره واما
من هو اكثر معلوما من غيره والظاهر هو الاول وان قل انفكاكه عن الثاني في الغالب
والوجه في ذلك ان كثرة المعلومات مع ضعف الملكة الحاصلة منها الاستنباط
ربما يكون موجبا لمزيد البعد عن الواقع كما يشاهد في اغلب ابناء زماننا من الطلبة
ويرشد الى ذلك تفسير الفقه بالعلم بالملكة مع شيوعه في العرف والعادة وفي بعض الاخبار
ما يرشد اليه حيث قال انتم اعلم الناس اذا عرفتم معاني كلامنا وبالجملة الاعلم
ليس من الامور الخفية التي لا يعرفها العرف والعادة ولا مدخلية لكثرة المعلومات
في ذلك نعم لو كان ذلك سببا لوثاقة فتواه بناء على اختلاف بين الاعلم والاوثقية

كان الوجه ما عرفت من الوجوه فلو علم المقلد بواسطة مراجعة اهل الخبرة
اتفاقهما المفتي في الاستنباط واستحكام صلاحية اجتهاده على وجه يكون ذلك
على ما هو المعتبر في الاستنباط فالواجب الرجوع اليه وهل الظن بذلك يقوم مقام
العلم الاقرب نعم لا لما يتوهم من اعتبار الظن في امثاله بل لما عرفت من كفاية احتمال
وجود ما يحتمل المرجحية بين المتعارضين فكيف بالظن لوجوده وهل يجوز التعويل
على الظن مع امكان تحصيل العلم الاقرب نعم اذا لم يحتمل اعلمية الموهون بل يحتمل
مساواتهما فاذا احتمل الاعلمية فاللازم هو الفحص على القول بوجوبه كما ستعرف
وعلى القول بعدمه فلا فحص الثاني هل اللازم هو الاخذ بالاورع عند تساويهما
في العلم والفضيلة او يتخير بينهما قولان ظاهر المنقول من النهاية والتهذيب والذكرى
والدروس والتحرير والمقاصد العلية والمسالك والمهذب وشرح الرسالة للفاضل
الصالح هو الاول وهو الاقوى لما عرفت من الاصل وبعض الاخبار ويزداد قوته
اذا فرض وثاقته بواسطة شدة ورعه وبذل جهده فانه يندرج في عنوان الدليل
العقلي ايضا وهل يتخير بين الاعلم والاورع او يقدم الاول والثاني وجوه الاقرب
الثاني لان المناط في الاستفتاء والعمل بقوله اكثريته من غيره وان كان اورع اللهم
الا ان يكون ذلك سببا لوثاقة فتواه بواسطة اعمال الفكر زائدا على ما هو المعتبر
لو نقل يجز وجه عن الفرض الثالث اذا علم المقلد كون زيد اعلم وعلم موارد الاختلاف
تفصيلا بينه وبين غيره فقد عرفت وجوب الاخذ بالاعلم واذا علم بالاعلم تفصيلا

وبالاختلاف اجمالا فهل يجب تمييز المسائل المختلف فيها عن غيرها اولا وجهان الاظهر
الوجوب اذا كان المعلوم بالاجمال غير ملحق بالشبهة الغير المحصورة فان العلم
الاجمالي على الوجه المذكور كالعلم التفصيلي من غير فرق واما اذا كان ملحقا بالشبهة
الغير المحصورة فهو نظير ما اذا علم التفاضل ولم يعلم الاختلاف اصلا ولا دليل على
وجوب الفحص عن الاختلاف سوى الاصل المنقطع بالسيرة المستمرة على ما ادعاه فيها
فيجوز الاخذ بفتوى المفضول مع العلم بالتفاضل مضافا الى اصالة عدم المعارض
الغير المعارضة باصالة عدم غيره اذ لا يترتب عليها حكم مع جواز الرجوع الى
بعض الاطلاقات عند القائلين بذلك كما عرفت واذا علم الاختلاف واحتمل
التفاضل فهل يجب الفحص اولا وجهان بل لعله قولان يدل على عدم الوجوب امران
احدهما انهما امارتان تعارضتا لا يمكن الجمع بينهما ولا طرحهما ولا تعيين احدهما فلابد
من التخيير بينهما وفيه ان احتمال التعيين موجود ولا يندفع باصالة عدم التفاضل
لانها بعد كونها اخذا بالاصل في تعيين الحادث لا يتم حيث ان التخيير العقلي عدمه
من اللوازم العقلية لوجود الاحتمال والاصل لا يجدي في رفع الاحتمال حقيقة
وثانيهما اصالة البراءة عن وجوب الفحص وفيه ان وجوب الفحص في المقام بمنزلة
الفحص عن نفس المرجع في الاحكام الشرعية ويدل على الوجوب امور منها الاصل
حيث ان قبل الفحص لا يعلم بالبراءة بخلافه بعد الفحص فالواجب هو الفحص ومنها قوله
في رواية داود بن الحصين ينظر الى افقههما فان في قوله ينظر دلالة واضحة على

وجوب الفحص مضافا الى كونه معمولا به في جميع الطرق المتعارضة ولعل وجوب الفحص
ايضا موافق للقاعدة ايضا فان التكليف معلوم اجمالا وانما الشك في كونه على
وجه التعيين على تقدير التفاضل او على وجه التخيير على تقدير عدمه ومنشأ الشك
هو الاشتباه في المصداق مع انتفاء ما يحكم من الاصول وامكان استعلامه بالبحث
من الفحص حتى يعلم المكلف به او يظن به سواء كان من مطلق الظن او غيره لكفاية احتماله
على ما عرفت ومن هنا يعرف وجوب الفحص فيما لو علم بالتفاضل اجمالا بعد العلم
بالاختلاف وان علم بالاختلاف اجمالا مع الشك في التفاضل فاللازم الفحص عن التفاضل
ثم الاخذ بموارد الاتفاق والتميز عن موارد الاختلاف فيما اذا كان كثيرا او اذا شك
في التفاضل والاختلاف معا فلا يجب الفحص لانه مع العلم بالتفاضل قد عرفت عدم الوجوب
ففي المقام اولى فلو علم التفاضل والاختلاف اجمالا فالواجب هو الفحص لما عرفت
ولو علم بالتفاضل اجمالا مع الشك في الاختلاف فلا فحص والحاصل ان مجموع الصور
تسعة لا يجب الفحص مع الشك في الاختلاف سواء علم التفاضل تفصيلا او اجمالا او لم
يعلم ويجب الفحص مع التفاضل فيما اذا علم الاختلاف تفصيلا او اجمالا على وجه يعتد
سواء علم التفاضل اجمالا او لم يعلم به الرابع لو قلد احد المجتهدين بواسطة التفاضل
ثم تعاكست النسبة بينهما او كانا متساويين في العلم اما لاشتغال احدهما بالمباحث
العلمية دون الاخر او لغير ذلك فهل يجب الرجوع عن التقليد الاول او يجب البقاء عليه
او يتخير بينهما وجوه والتحقيق انه ان قلنا بجواز العدول فلا اشكال في وجوب الرجوع

لوجود المقتضي وهو التفاضل وعدم المانع اذ لا مانع الا احتمال حرمة العدول
والمفروض جوازه فيجب فيه الادلة السابقة وان قلنا بحرمة العدول كما لعله
الاوفق لانه مقتضى الاخذ بالاصل فيشكل الامر نظرا الى تعارض ما هو المعتمد في المقام من
الاصل والاجماعات المنقولة وعدم انصراف الاجماع الى مثل المقام المسبوق بالتقليد
فيحكم بالتخيير بينهما الا انه مع ذلك فالاقوى الرجوع الى الاعلم والوجه فيه اولا ان احدها
ان العمدة في دليل حرمة الرجوع هو الاصل من العلامة والعميدي ولم يظهر حكومتهما
للمقام حتى ان بعض مدعي الاجماع هناك قد اختار الرجوع في المقام كالعميدي فالاظهر
ان الاجماعات المنقولة في وجوب تقليد الاعلم تشمل المقام من دون معارض فان
المعتمد من الاجماعات في العدول هو اجماع العلامة والعميدي وقد اختار القول
بالعدول في المقام مع امكان دعوى انعقادها فيما لو اريد العدول في الواقعة
التي قلد فيها مثل ما اذا عمل بقول المفتي في جواز البيع بالفارسية ثم باع على الوجه
المذكور فانه محل العدول عن التقليد الخاص وان جاز له العدول في بيع
اخر واما اجماع العضدي والحاجبي فعلى تقدير حجيته مما لا يرجح عليه ومن هنا يشكل
جريان الاصل في المقام لان احتمال حرمة البقاء اقوى من احتمال حرمة العدول
الثاني ان الامر وان كان دائرا بين المحذورين الا انه دائر في الحكم الظاهري
بين التخيير والتعيين والاصل هو التعيين فتم ومن هنا يظهر انه لو قلد المفضول
بواسطة تعذر الوصول الى الفاضل فبعد التمكن منه يجب الاخذ بالفاضل والعدول

عن تقليده فكيف بالمسائل التي ما قلد فيها المفضول **الخامس** هل يجوز الترافع
الى المفضول مع وجود الفاضل فيه تفصيل فان القضاء اما ان يكون باستعمال
امور اجتهادية يلزم منه عمل المترافعين بقوله كترجيح البينة الداخلة على غيرها والحكم
برد اليمين ونحوه كما اذا كان وجه التنازع هو اختلاف المجتهدين كما اذا ادعى احدهم ملكية
عين شراه بالفارسية والاخر عدمها ونحوه واما ان لا يكون كذلك كما اذا كان رفع
التشاجر بينهما موقوفا على سماع البينة من المدعي وحلف المنكر لا اشكال في جواز الترافع
الى المفضول في الثاني واما الاول فان كان بين الفاضل وغيره اختلاف في الفتوى
مع العلم بالاختلاف هل يجوز الترافع الى المفضول للادلة السابقة الدالة على عدم
جواز الاخذ بالمفضول مع وجود الفاضل ولا دليل على ان القضاء لا يجوز من المفضول
ولو عند الوفاق او عدم احتياج الواقعة الى اعمال الفتوى لاطلاق ادلة القضاء
وذلك لا ينافي كون القضاء منصبا فيحتمل اعتبار الاعلمية فيه تعبدا لعدم كونه
طريقا اذ مجرد الاحتمال لا يكفي بعد وجود الدليل على عدمه الاطلاق وهل للمفضول
ساير الولايات من التصرف في اموال الايتام والاوقاف الراجعة الى حاكم الشرع
ونحو ذلك الاقرب نعم لاطلاق ما دل على ثبوت تلك المناصب ويحتمل اختصاصها
بالفاضل نظرا الى كونها نيابة عن الامام فلا بد من الاقتصار على مورد العلم بالاذن
والفاضل معلوم النيابة والاصل عدم نيابة المفضول مع الفاضل الا انه مدفوع
بالاطلاق نعم لو تحقق مورد التفضيل كان لذلك وجها **السادس** اذا ثبت فتوى

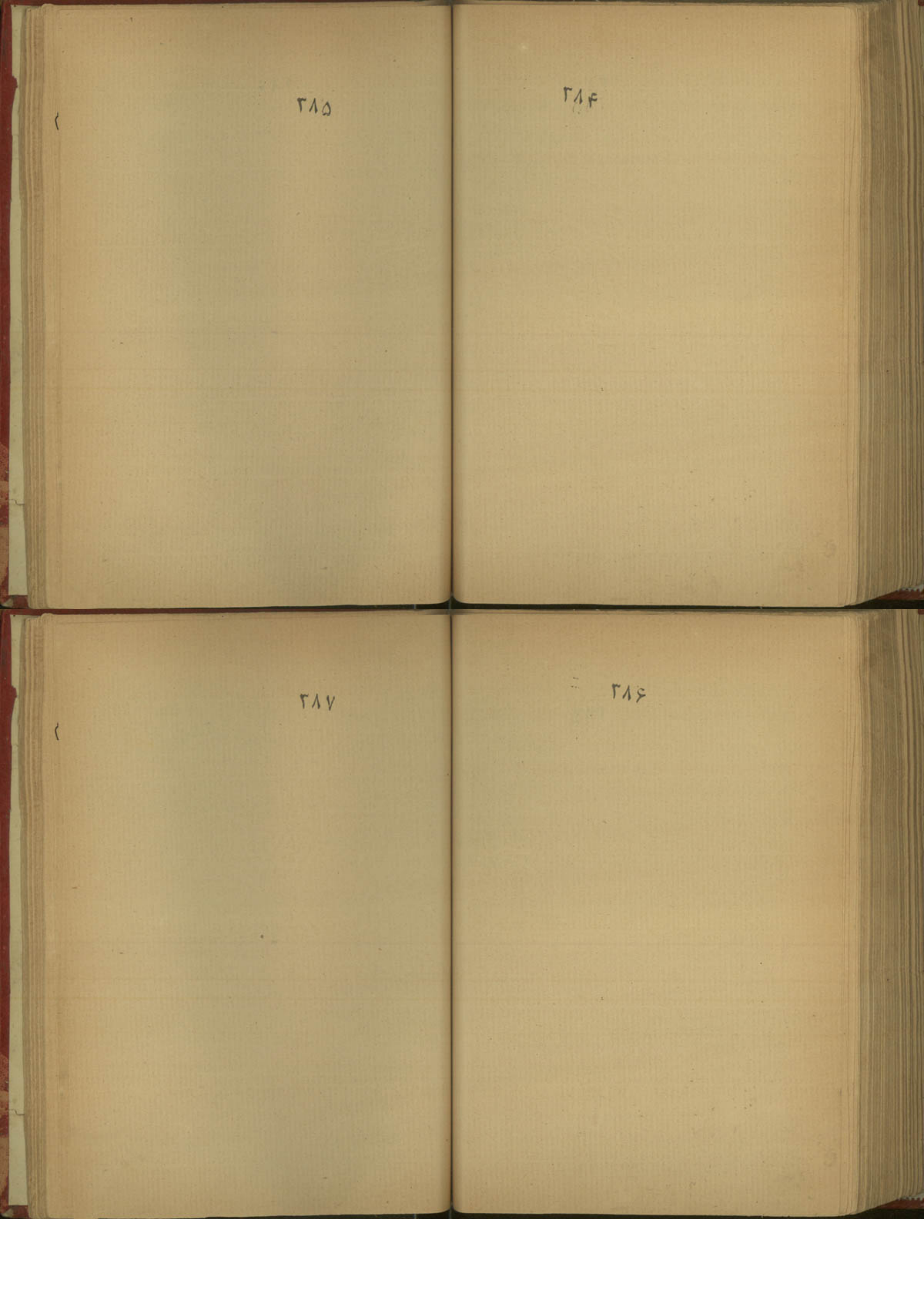
الفاضل بطريق مفيد للعلم او ما يقوم مقامه من الامارات المقررة في الشريعة
بالخصوص لاثبات امثال ذلك كالبينة ونحوها لا اشكال في وجوب الاخذ بها وترك
التعويل على فتوى المفضول المخالفة لها سواء كانت فتوى المفضول معلومة او لا وهل
يلحق بتلك الامارات الخاصة الظنون المطلقة على القول بها الاقرب[2] العدم لان حجية
مطلق الظن انما هو فرع عدم وجود الظن الخاص والمفروض قيام الاعلمية على فتوى المفضول التي
هي الحجة الشرعية على تقدير عدم المعارض وفتوى الفاضل الثابت[2] لا يصلح معارضا
الا على تقدير عدم اعتبار فتوى المفضول وهو بعد غير ثابت فيرجع الى عموم ما دل على
وجوب الاخذ بها لو كان فان قلت ان ذلك يوجب طرح الظنون المطلقة عند معارضتها
بالامارات الثابتة من باب الظنون الخاصة لان اعتبار مطلق الظن في مورد الظن الخاص
موقوف على انتفاء الظن الخاص ولا ينفع الا بعد المعارضة ولا يصلح للمعارضة الا بعد
حجية الظن المطلق الموقوف على ارتفاع الظن الخاص قلت ان الاخذ بالشهرة مثلا في مقابل
الخبر الواحد اما بواسطة خروج الخبر عن موضوع الحجة كما اذا ارتفع الوثوق به بواسطة المخالفة
واما بواسطة العلم الاجمالي بتخصيص الامارة الخاصة بمضامين الامارات الظنية واين ذلك
من اعتبار الظن في مقابل قول المفضول المعلوم حجيته بالفرض ولا يقاس ذلك بالظن
بالاعلمية فانه ظن بالمرجح وهذا ظن بالحجة نعم لو تساويا في ذلك تعين الاخذ بالفاضل
لكونه القدر المتيقن ومنه يظهر الكلام في غير الاعلمية من المرجحات السابع اذا رجع المقلد
الى الاعلم فان افتاه بوجوب تقليده فلا اشكال وان افتى بجواز تقليده فهل للمقلد الرجوع

[2] فيما اذا كان فتوى المفضول معلوما او يؤخذ بها او يجب بينهما لوجود المرجح في الطرفين م وجوه

[2] بالظن م

الى غيره او لا حكى الاستاد المحقق دام مجده عن بعض معاصريه عدم الجواز ولم يظهر لنا وجهه
فان كان بواسطة ان غير الاعلم ربما يفتي بوجوب تقليد الاعلم فيلزم من وجوده عدمه
فقد عرفت انه لا يجب ان يقلد في هذه المسئلة وان كان بواسطة ان العقل انما هداه
الى الاعلم فلا وجه للحكم بخلاف ما هداه اليه العقل ففيه ان ذلك ليس اجتهادا منه في هذه
الواقعة بل الرجوع الى الاعلم في هذه الواقعة انما هو حكم ظاهري من العقل وليس مدركا
للحكم الواقعي وبعد الفتوى يستعلم حكم الواقعي فلا مانع من الرجوع الى غير الاعلم **الثامن**
لا دليل على تعيين[2] المجتهدين في العمل بقولهم اذا كانوا متوافقين في الفتوى وان كان بينهما
تفاضل بعد كون كل واحد منهم حجة شرعية مع انتفاء ما يوجب التعدية بالنسبة الى قول
الاعلم **التاسع** المعتبر في الفحص هو الفحص عن حال العلماء الذين يتيسر للمقلد الرجوع اليهم فلا
يجب الفحص عن حال الموجودين في مشارق الارض ومغاربها عملا بالسيرة واعتمادا على نفي
العسر والحرج وهل الواجب هو الفحص عن حال من يدعي الاعلمية ولو لم يعلم قابليته او لا بد من الفحص
في من يعلم قابليته الاقوى هو الاول ولكن الاقرب هو الثاني لعدم الاعتناء بمن لم يثبت
قابليته بعد كما يظهر ذلك بالسيرة وان كان ربما يقال ان ذلك في الغالب بواسطة العلم الاجمالي
بانتفاء الاعلمية فيمن لم يعلم قابليته واذا تعذر الرجوع الى الاعلم فاللازم هو الرجوع الى
من هو اعلم من غيره فالاعلم فان ذلك مقتضى الادلة السابقة هذا اخر ما
اردنا ايراده في هذه المسئلة المهمة على ما افاده الاستاد المحقق
المدقق العلم العلامة مد الله ظلال وجوده على رؤس ارباب العلم والعمل بمحمد واله

[2] وجوب م


٣٨٥
٣٨٤
٣٨٧
٣٨٦

حساب اجزاء تقريبا
هر ورق تقريبا ٥٠ بيت و ١٦٠ حرف
يكجزو ١ هشت ورق است چهار صد و ١ بيت و نيم
٤٠٣٢

تعادل و تراجيح حاج ميرزا ابو القاسم (قده)

القول في التعادل والترجيح وهما من احوال التعارض وبذلك ستعلم دخول البحث في مباحث الفن لرجوع البحث فيه على البحث عن احوال الدليل بل وهذا هو القدر المتفق على دخوله في مباحث الفن لامكان الخلاف في ساير المباحث وكحجية الكتاب والاخبار ونحوها بل زعم بعضهم خروجها عن الفن ودخولها في مباحث الكلام نظرا الى ان ما ينبغي ان نبحث في الفن هي الامور اللاحقة للموضوع بعد ما كان نفس الموضوع مفروغ الوجود بان يكون بديهيا او مبينا في الاعلى وقد دفعناه في محله تارة بان الثابت في هذا البحث وليس الا حال من احوال الموضوع فان الدليل ليس ظاهر الكتاب بل هو مراد الله في الواقع وكذا الدليل هو السنة والخبر حكاية عنها وليس البحث الا عن حجية الحكاية واخرى باخر كما مفصلا في محله وبالجملة فلا اشكال في ان نوع المسئلة من مباحث الاصول بعد ما عرفت مضافا الى انطباق الحد عليه فان نفعها في الاستنباط مما لا ينبغي انكارها وكيف كان فنقول الكلام في مقامات الاول في بيان حقيقة التعارض لغة هو تفاعل من العرض بمعنى الورود ومنه قوله تعالى ويوم يعرضون عليها وقوله جل ذكره ويوم العرض الاكبر وقولهم عرضت الناقة على الحوض وفي اصطلاح الاصوليين على ما عرفه غير واحد منهم عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين وكان احدهما في عرض الاخر ووارد عليه فيمنع كل واحد منهما عن الاخر فظهر وجه المناسبة بين المعنيين كما في قولهم عرضني في الطريق عارض اي ورد على واذا منعني وصدني عنه ومنه الاعتراض والمراد بالمدلول اعم من المطابقي والتضمني والالتزامي وخرج بذلك الوارد والمورود كالادلة الاجتهادية والاصول العملية لعدم التنافي بين المدلولين فيهما فان دليل الاصول

في انتهاد نوره

العلمية مدلولها عدم العلم ومن المحال اجتماعه مع العلم كما هو المعتبر في الدليل الوارد وكذا خرج الحكومة كالادلة النافية للعسر والحرج بالنسبة الى ادلة ساير الاحكام اذ لا تنافي بين الحاكم والمحكوم وتحقيق ذلك ان الحكم الثابت في موضوع الحاكم مناف للحكم الثابت في المحكوم لا محالة الا ان الدليلين لا يعدان من المتنافيين عرفا بعد ما عرفت من ان الحاكم بمدلوله اللفظي متعرض الى بيان مدلول المحكوم كما في ادلة كثير الشك فان قوله لا شك لمن كثر عليه الشك فلا تعتد مثلا انما هو ناظر بمدلوله لفظا الى قوله من شك بين الثلث والاربع مثلا او يكشف عن ورود الحاكم لغوا فيما لو قطع النظر عن المحكوم على ما سبق في محله ولذلك لا تجد التنافي بينهما لفظا وان كان حكم كثير الشك مخالفا لحكم غيره كما لا يخفى على من له ممارسة بصناعة الكلام وذلك بخلاف اكرم زيدا ولا تكرم زيدا او اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم ونحو ذلك من انحاء التعارض الواقع في الادلة على ما ستطلع على تفاصيلها انشاء الله من غير فرق بين العموم والخصوص او القرائن الصادقة في المجازات وملاك الفرق هو ما ذكرنا من ان المتحاكمين لابد وان يكون احدهما مفسرا للاخر ومن المعلوم عدم تنافي المفسر للمفسر بل لو كانا حقيقة وان كانا مخالفين في الحكمين فتدبر وخرج الادلة القطعية لان مناط اعتبار الادلة القطعية ليس الا على نفس الصفة النفسانية وهي الحالة الادراكية الجازمة ومن المعلوم امتناع اجتماع تلك الحالة على طرف الخلاف كما هو كذلك بالنسبة الى صفة الظن لنفسه فان رجحان طرفي النقيض غير معقول ومن هنا يظهر ان ما اورده القوم من العلامة في التهذيب وغيره من اختصاص التعارض بالادلة الظنية ولا يعقل في الادلة القطعية

في تنه

مغيره

في محله فان مرادهم من الادلة الظنية ما ليس ملاك الدليلية فيها على نفس صفة الظن
وربما يورد عليهم بانهم ان ارادوا القطع بالصدور فهو ممكن في كل الاقسام الا بحيث
لولا احد المتعارضين لافاد الاخر القطع او الظن وكذلك او فعلا فهو محال في الكل
وان ارادوا في القطعيين والمختلفين الفعلي وفي الظنيين النوعي فهو صحيح ولكنه
تفكيك اصطلاحي مما تقدم يظهر لك الوجه في فساد هذا التوهم وتوضيحه ان اختيار الشق
الاخير ولا ضير في التفكيك المذكور بوجه لان دليلية القطعي لا يعقل من غير ان يكون
مفيدا للقطع الفعلي فان افاد القطع فهو دليل والا فليس دليلا فان ذلك الاثبات
بجعل جاعل فيه بل من حيث انه مراة عن الواقع وكاشف عنه وهو الحجية عند انتفاء
الصفة منتفية بخلاف الامارة الظنية فان دليليتها منوطة بجعل الجاعل فربما يجعلها
دليلا وحجة عند وجود الوصف وربما يجعلها حجة عند عدمه لعدم نظر الى مجرد
المصلحة التي اقتضت ذلك فالدليل القطعي بعد انتفاء القطع لو فرض جعله حجة يكون
من الادلة الظنية فيما لو كان مفيدا له او التعبدية عند عدمه والا فهو باطل
كما لا يخفى فالتفكيك انما جاء من نفس الدليل القطعي والظني لان اتصاف الثاني بالدليلية
عند انتفاء الوصف وعدمه في الاول فان الظن النوعي معقول والقطع النوعي غير
معقول واما تعارض الاجماعين مع ان المعتبر في دليليته هو القطع فلا ينافي ما ذكرنا
من امتناع التعارض بين القطعيين اذ غاية ما هنالك هو القطع بصدور الحكم
المجمع عليه من الامام واما القطع بكونه هو الحكم النفس الامري الواقعي المطابق للمصلحة

في نفس

ونا بالمقصود نوعا

في نفس الفعل مع قطع النظر عما يقتضيه وجوه الفعل كوقوعه في مقام التقية ونحوه فهو محال
فان جهات التعارض متعددة فربما كان الصدور قطعيا مع الشك في جهة صدوره
وبذلك يعلم التعارض في الاخبار على القول بحجيتها من باب الظن فان الظن بالصدور
في الخبرين لا ينافي تعارضهما من جهة اخرى كما ستعرف من تعدد جهات التعارض
ومحصل الكلام في المقام ان التعارض بين القطعيين غير معقول كالظنيين الفعليين
واما التعارض بين المختلفين فلا اشكال في امتناعه فيما اذا كان احدهما قطعيا لامتناع
حصول الظن على خلاف القطع ولعدم اعتبار دليل كان شأنا ما كان اذا كان خلافه مقطوعا به
كما هو المفروض واما اذا لم يكن احدهما قطعيا فان كان احدهما مفيدا للظن شخصيا فلا
يجوز التعارض فيما اذا كان الاخر اعتباره موقوفا على عدم قيام ظن على خلافه كما في الاستصحاب
على القول به ظنا ويجوز فيما اذا كان اخر حجة نوعية او تعبدية ثم ان التعارض قد يكون
بين اللبيين كالشهرتين او الاولوية والشهرة او استقراء واحد منهما على القول بهما وقد يكون
بين اللفظيين كالخبرين ونحوهما فعلى الاول لا يمكن التعارض الا من جهة واحدة وهي الكشف
عن الحكم الواقعي وعلى الثاني فيقع التعارض من جهات ثلث دلالة وصدورا وجهة صدور
فان الدليل اللفظي يبتني على ما لم يعلم فيه تلك الجهات الثلث دلالة لا يجوز الاتكال عليه
فلا بد من احراز وجه صدوره عن المعصوم فلعله صدر عنه تقية بعد احراز اصل صدوره
كما انه لا يجوز التعويل عليه ما لم نعلم بدلالته على ما هو المقصود في الاستدلال به وهذا امور ظاهرة
واضحة لا يكاد يرتاب فيها احد ولا سر عليها والله الموفق الهادي هداية تعادل الثقلين

عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما وقد اختلف الاراء في امكانه ووقوعه فعن احمد
والكرخي المنع والباقون على خلافه والمنقول في دليل المنع هو ان بعد التعادل اما يجب الاخذ بهما
وهو جمع او لا يجب الاخذ بهما وهو لغو في جعلها حجتين او يجب الاخذ باحدهما المعين وهو ترجيح
بلا مرجح او الغير المعين وهو راجع الى طرحهما لجواز التخيير وانما يعينها فيلزم طرح كل منهما وهو غير
واضح الدلالة على الدعوى المذكورة لابتنائها على الغاية وعدم وضوحها مع ظهور فسادها اساسا
اذ لا يعقل في ذلك ما نعا مضافا الى وقوعه في الخارج كما في الوعد المتواتر في الضعف وامثاله
مما لا نهاية له فان موارد التوقف مما لا يخفى فالاولى صرف عنان الكلام الى مسئلة نافعة
في المقام وهي انه بعد ما تعادل الدليلان فهل القاعدة اعمالهما في الجملة او طرحهما او تساقطهما
وقبل الخوض في الاستدلال ينبغي بيان المراد من الاعمال والتساقط فنقول المراد بالاعمال
هو الاخذ باحدهما المعين فيما عين العمل به بعد الجمع او الترجيح من احد وجوه الجمع او الترجيح
كما ستعرف او باحدهما الغير المعين على ان يكون الخيرة في التعيين بيد المكلف بواسطة المرجحات
المتقدمة في نفسه عند العمل والتعارض والمراد بالتساقط يحتمل احد الامرين الاول ان يكون
المراد من تساقطهما انتفاء حجيتهما اساسا وعدم الاخذ بهما اصلا والرجوع الى الاصول التي تبنى الادلة
بها على حسب اختلاف المقامات موافقا لاحدهما كما اذا كان احدهما مبيحا او مخالفا لهما
كما اذا كانا تكليفيين وثانيهما ان يكون المراد به تساقطهما في مورد التعارض والاخذ بهما في نفي
الاحتمال الثالث فالمرجع هو الاصل الموافق لاحدهما لو فرض وكان التخيير بين الاحتمالين عقلا
وعلى القول بالتساقط لا بد من ملاحظة المتعارضين فربما يتعين الوجه الثاني كما اذا كان

المتعارضان

المتعارضان امارتين من الامارات الظنية كالاولوية والشهرة مثلا فانه يمكن حصول الظن
منهما على نفي الثالث والمفروض حجية مطلق الظن فيكون الظن الحاصل من الامارتين حجة واما
اذا كان المتعارضان خبرين فالظاهر المتعين هو الوجه الاول لان الخبرين المتعارضين
في الاغلب لا يستفاد منهما نفي الثالث لان الخبر ليس الا في صدد الاخبار عما هو المدلول المطابقي
واما الالتزامي فقل ما يوجد ان يكون الخبر في صدد الاخبار به على ان يكون خبرا مغايرا للخبرين
كما في المتواترات المعنوية الشخصية او الاتفاقية والفرق بين احتمالي التساقط والتخيير ظاهر اما
على الاول فلا حاجة الى توضيحه لكن ذلك يتم فيما اذا لم نقل بترجيح احد المتعارضين بالاصل
والا فلا يتقدم منهما هو الموافق للاصل واما على الثاني فلان المراد بالتخيير هو الاخذ باحد الدليلين
شرعا لا الاخذ بمجرد الاحتمالين عقلا ومن هنا يظهر سقوط ما تمسك به البعض في اثبات التخيير
بان نفي الثالث المستفاد من المتعارضين دليل على التخيير اما اولا فلان المتعارضين لا دلالة
فيهما على نفي الثالث على الاطلاق واما ثانيا فلان التخيير الشرعي فيه هو التخيير الشرعي بين المتعارضين
دون التخيير العقلي وقد عرفت لا دلالة له او لا عبرة عليه واذ قد عرفت هذا فنقول قد يقال بان
الاصل في المتعارضين هو التساقط دون الاعمال نظرا الى ان الدليل الدال على اعتبار المتعارضين
لا يخلو اما ان يكون من الادلة اللبية كالاجماع ودليل العقل او من الادلة اللفظية لا اشكال
في التساقط على الاول اذ القدر المعلوم من حجيتهما هو حال خلوهما عن المعارض واما عند التعارض
فيبقى كل واحد منهما خاليا عن دليل الاعتبار واما على الثاني فاما ان يقال بعدم شموله للمتعارضين
او يقال بشموله لهما او لاحدهما لا سبيل الى الاخيرين فتعين الاول وهو المطلوب بيان ذلك

بعد الغض عن القول بعدم انصراف المطلق الى المتعارضين ان شموله لهما على وجه الوجوب العيني ح عقلا او على وجه الوجوب التخييري حال التعارض موجب لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى لان قوله اعمل بالخبر مثلا عند عدم التعارض يراد منه الوجوب العيني فلو استفيد منه الوجوب التخييري لزم استعماله فيهما او شموله لاحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ولاحدهما الغير المعين عندنا او المعين عند الله خلاف المفروض لان المفروض تساويهما في اداء الدليل عليه واما مطابقة الواقع فخارجة عن مدلول الدليلية على ان ذلك يوجب الطرح لدوران الامر بين الحجة واللاحجة المحرم اللاخذ بها لدخولها فيما وراء العلم ولاحدهما الغير المعين ايضا باطل لانه ليس من افراد العام والمطلق فانه امر انتزاعي صرف ليس يشمله الدليل فلو فرض القول بالتخيير لابد وان يكون مستندا الى اخبار التخيير الواردة في علاج المتعارض هذا غاية ما يمكن الاستدلال به للتساقط ولكن الانصاف ان الاصل هو التخيير دون التساقط لعموم الادلة الدالة على اعتبار هذه الادلة لعموم اطلاقهما على وجه شامل للمتعارض ولغيره واما ما عرفت من دليل المنع فواه جدا اما اولا فلان مجرد كون الدليل لبيا لا يقتضي بعدم شموله للمتعارض لاحتمال قيام الاجماع على وجه يشمل التعارض ايضا كما يحتمل دلالة العقل على اعتبار الدليل حال التعارض ايضا وذلك كما في الاخبار فان التحقيق ان الاجماع على حجية الاخبار الموثوق بها منعقد حال التعارض كما استكشفناه للتشكيك في محله من الامارات المذكورة هنا وكذا دليل الانسداد على تقدير تماميته قضيته عامة للمتعارض وغيره سيما بناء على ما هو التحقيق فيه من الحكومة وبالجملة فمخالفة هذا المناقشة وامثالها في امثال المقام ظاهرة

اذ ليس كل ما كان لبيا غير معلوم التناول حتى يوجه بالقدر المتيقن والمعلوم واما ثانيا فحينئذ ان الدليل الدال على الحجية شامل للمتعارضين معا ولا محذور فيه وهو ح عقلا لكنه غير مجد اذ التكليف بالمحال تارة يتصور ان المكلف به في نفسه محال كالامر بالمحالات العقلية او العادية كالطيران الى السماء ونحو ذلك وتارة يلاحظ من حيث ان اجتماع الامرين ح فيه فيتفرع محالية المكلف به على التكليف بخلاف الاول فان الامر يتوجه الى ممتنع الوجود فيه وفي الثاني يستحيل اجتماع المطلوبين من حيث انهما مطلوبين فالامتناع انما نشأ من الامرين ولا شك ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان استحالة مطلوبية الخبرين ليس بواسطة عدم امكان الامتثال به في نفسه كما في التكليف بالطيران الى السماء ونحوه وانما جاءت بواسطة وجوده ما يقتضي العمل ووجوب الاخذ به في الثاني لبقاء ضرورة امكان الامتثال بكل واحد من الخبرين لولا الاخر ولا ريب ان كل واحد من الادلة المطلقة او العامة الدالة بالاطلاق او عمومها على وجوب شيء من الاشياء وعمل من الاعمال كما شاما كان مقيدا بصورة امكان الامتثال بذلك الشيء والعمل عقلا كما فرق في عدم وقضية ذلك هو عدم التساقط بالمرة في الجملة على حسب اختلاف المقامات من وجود المرجح تارة والتخيير اخرى والجمع مرة نعم لو كان استحالة وجوب كل واحد منهما على وجه استحالة المحالات قبل تعلق التكليف بالمكلف كان الوجه هو القول بالتساقط ولكن قد عرفت ان الامتناع انما نشأ من نفس الامر واطلاقه وتقييده بالامكان عين مفاد القول بعدم التساقط لا يقال ان اجتماع المطلوبين في نفسه ح لكونه محالا بالمتضادين مثلا فلو فرض عدم الامر بهما ايضا كان اجتماعهما

من حيث ح

التمثيل بعد

في مقام العمل محالا لانا نقول المطلوب هو كل واحد من الافراد والاجتماع ليس مطلوبا اصلا والمفروض ان العمل بكل واحد في نفسه ممكن والامتناع انما نشأ من الجميع وهو لازم للامرين ومحاليته يستلزم عدم كونه مكلفا به لا عدم كون الافراد مكلفا بها اصلا ويلزم التساقط ومعنى عدم وجوب الجمع بين الدليلين مع بقاء مقتضى العمل لكل واحد منهما هو الاعمال على وجه التخيير مثلا وذلك كما في تزاحم الحقين والواجبين كانقاذ الغريق وانجاء المحترق فان القول بعدم وجوب انجاء كل واحد من الغريقين عند دوران الامر بينهما وعدم امكان الجمع بينهما يلحق باقوال اصحاب السوداء وليس الوجه في ذلك الا بقاء مصلحة الوجوب في كل واحد منهما على وجه لو فرض انتفاء الاخر كان الواجب هو بعينه ولكن لما كان مع عدم وسعة الزمان لانجائهما معا امتنع اجتماعهما في الوجود ومن المعلوم ان امتناع شيء لا يوجب رفع التكليف عن شيء ممكن اخر فالاجتماع انما ارتفع التكليف فيبقى الحكم في مقام التكليف وهو الاتيان باحد الفردين على ان يكون الخيرة بيد المكلف لا يقال ان ذلك مسلم فيما علم وجود المصلحة فيهما عند التعارض وهو فيما نحن فيه اول الكلام لاحتمال ان لا يكون المصلحة موجودة في الخبرين عند التعارض كان يكون في احدهما دون الاخر او لا يكون في شيء منهما لانا نقول المتبع ظواهر الادلة والمفروض اطلاقهما لكل واحد منهما وبذلك يستكشف وجود المصلحة فيهما ولو عند التعارض ولهذا قلنا في مباحث الامر والنهي بصحة صلوة الجاهل بالغصب في المكان المغصوب اذ لو لم يكن اطلاق الامر باقيا حال الغصب لم يكن للقول بالصحة وجه وبالجملة فكم من فرق بين

التمثيل ح

ان يكون عدم القدرة سببا عن التكليف او كان سابقا عليه والوجوب العيني المتعلق بكل واحد من المتعارضين استحالته من قبيل الاول لا الثاني فان مقتضى الاول هو التخيير لثبوت التكليف اولا بخلاف الثاني اذ الامتناع السابق يمنع عن تعلق التكليف ابتداء وتوضيح الفرق هو ان الامتناع موجب للامتناع لتعلق التكليف بالممتنع وهذا الممتنع لا بد وان يكون مقدمة على التكليف بذلك الممتنع الذي فرض امتناع تعلق التكليف به لكونه ممتنعا الا ان موضوع ذلك الممتنع تارة يتحقق قبل التكليف بشيء واخرى بعده وفي المقام الممتنع الذي يمتنع التكليف به هو امتثال الجميع وذلك فرع التكليف بالافراد ذلك فلا معنى لعنوان الامتثال فانه فرع الامر فلا يجدي الامتثال في الجميع لا امتثاله بعدها باحدهما الامكانه ومن هنا يظهر وجه ما افاده شيخنا البهائي في بعض مباحث الامرين ان الواجب المضيق الاهم يقدم على غير الاهم منه على اختلاف مراتب الاهمية فقد يكون احدهما من حقوق الناس فيقدم على حق الله للاتكال على كرمه والتعويل على سعة فضله وضعف من ان الواجب ح ملاحظة ادلة الحقوق فانهما اما قطعيان او ظنيان او مختلفان ويرجح احدهما على الاخر بحسبه وتوضيح الضعف ان ملاحظة حال الدليل بعد ان المفروض تساويهما في وجوب العمل لكل واحد منهما مما لا وجه بل اللازم مراعاة الاهمية في نفس الحقوق المتعارضة ولا معنى للرجوع الى ملاحظة حال الدليل فلا تغفل ثم ان القول بعدم التساقط لعله هو المشهور بل نفي الخلاف عنه في المعالم ولا فرق في ذلك بين الامارة القائمة على الاحكام او الموضوعات فان القول بتساقط البينتين فيما اذا تعارضتا كاد ان يكون مخالفا للاجماع

وان حكاه بعضهم عن العلامة فيما اذا اقيمتا على وقوع النجاسة فى احد الانائين الا
ان المشهور على دخول الفرض فى الشبهة المحصورة بل لم نجد مثل ذلك منه لبعض اشكال
ثم ان ماذكرنا كما هو ظاهر انما يتم اذا كان الدليلان حال بامضين على كونهما دليلين واما
اذا لم يكن كذلك كما فى الظن الشخصى المعارض بالظن النوعى اذ لم يكن ذلك دليلا لبعض
فالاقوى هو التساقط لدوران الامر بين الحجة واللاحجة كما سر على ذلك فيما اذا تعارض
الاصلان فان ملاك الدليلية مرتفع عن احدهما عند التعارض بواسطة العلم الاجمالى
باشتراط احدى الاساس وليس كذلك فى الاخبار اذ غاية ما يمكن ان يقال هو ان العلم بمخالفة
متساويتين
احد المخبرين للواقع يقضى بالحكم بعدم كون احدهما دليلا كما فى الاصلين وهو ليس بسديد
لان المدار على دخول المتعارضين تحت عنوان مادل على حجيتهما كان يكون كل واحد منهما
من اخبار العدول او كان كل واحد منهما موثوق الصدور ونحوه مما دل الدليل على
اعتبار ذلك العنوان على حسب اختلاف مشاربهم فى ذلك نعم لو كان مناط الدليلية
على الواقع بعد القطع بانها لغة لم يكن بد من القول بالتساقط فتم فى المقام والله الموفق
وهو الهادى هداية بعد ماعرفت فى الهداية السابقة من ان قضية القواعد هو
عدم تساقط الدليلين فهل يجب الجمع بين الدليلين باعمال الوجوه الدلالية فيهما او تحكيما
جهات التأويل فيهما او فى احدهما نظرا الى ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح اولا يجب
بل يمكن ان يقال قولان والتحقيق فى المقام ان هذه قضية مشهورة لا اصل لها وان
بالغ فيها المحدث لمجهوله ماذ بل ادعى عليها اجماع العلماء حيث قال فى عوالى اللئالى

بعد ذكر المقولان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات
دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه
واجتهد فى تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء
فاذا لم يتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى وقد اشتهرت
هذه القضية بحيث صارت من الامثال السائرة والمراد بها الجمع فى الدلالة بارجاع المتعارضين عن
ظاهرهما وحملهما على ما لا تنافى بينهما وبالطرح رفع اليد عن سندهما فى الجملة وان استلزم طرحا
فى الجملة الاان بعد ماعرفت من ان مرادهم منه ماذكرنا بالاوجه لما قد يتوهم فى دفعه بان الجمع
موجب وقد فرض استلزام الطرح فيلزم من وجوده عدمه ومع ذلك فالحق كما عليه بعض اعاظم المحققين
انه لم يقم على الجمع معظم دليل نعم يتجه تلك المقالة فى بعض المقامات دون غيرها وتفصيل الكلام
وتوضيحه ان يقال ان الجمع مراتب فتارة لا يحتاج الى شاهد لاكتفائه بنفس الدليل عنه واخرى
يحتاج الى شاهد واحد ومرة يحتاج الى شاهدين لعدم اكتفائه بنفس الدليلين عنهما اما
الاول فالواجب فيها الجمع بين الدليلين كما فى العام والخاص المطلقين ومايقاربهما فى كون
احدهما بمنزلة النص بالنسبة الى الاخر كما فى المطلق والمقيد والقرائن الصادقة بالنسبة الى الحقائق
اما فى الاول فلان المتبادر من الدليلين والمساق منهما عرفا هو الاخذ بالخاص بعد مخالفته
بحكم العام لان شمول العام للفرد ليس فى مرحلة الخاص لذلك الفرد فيقدم الخاص على العام
مطلقا الا فيما اذا كان العام اقوى من الخاص دلالة بواسطة اعتضاده بامارة خارجية كان
يكون الخاص على خلاف مذاق الشريعة او منافيا لاصول المذهب وقواعده او يكون منافيا

العام ابيا عن التخصيص كما فيما دل على جواز نكاح امة الزوجة بدون اذنها وكما فى قوله
اجمع لك السهو فى كلمتين اذا سككت فابن على الاكثر فان هذه الموارد لابد من تقديم العام
فانه ربما يقدم على الخاص وكيف كان فبعد فقد الموارد لا اشكال فى وجوب الجمع
بين الدليلين بحمل العام الدال على وجوب اكرام العلماء مثلا على الخاص الحاكم بعدم وجوب
اكرام زيد العالم ولعل السر فى ذلك هو دوران الامر بين الاخذ باصالة الحقيقة التى
هى من الاصول المعمولة فى العام وبين طرح دليل اجتهادى دل على لزوم الاخذ بسنده اذ
المفروض انه لا كلام فى كون الخاص ليضه حجة شرعية يجب الاخذ به باجماع ونحوه والان لاشك
بالدليل الاجتهادى لازم عند دوران الامر بينه وبين الاصل لان الشك المأخوذ فى موضوع
الاصل يرتفع بعد وجود الدليل الاجتهادى فان الشك فى شمول العام للخاص يرتفع بعد
العلم بلزوم العمل بالخاص بواسطة الدليل لكن هذا اذا فرض دلالة الدليل على الخاص على وجه
لا حاجة الى اعمال اصالة الحقيقة فى ذلك الدليل كان يكون اجماعا او نحو ذلك واما اذا احتاج
الى اعمال اصالة الحقيقة فى دليل الخاص على وجه لا يعلم بدخوله تحت العام الدال على الحجية
فالظاهر تعارض الاصلين فى دليل الخاص وفى نفس العام الا ان الاصل المعمول فى دليل الخاص
حجية دليل لغيره واما فى المطلق والمقيد فالامر اظهر لان دلالة العام على الافراد ربما يعد اظهر
من دلالة المطلق عليها لانها وضعية فى العام على بعض الوجوه وعقلية فى المطلق نظرا الى ان
اثبات الحكم للماهية التى هى مذكورة فى مقام البيان يوجب حصول الامتثال باى فرد منها
فشمول المطلق للافراد على وجه يكفى فى الامتثال به باى فرد كان انما هو بواسطة عدم البيان

والمقيد هو البيان بعد وروده فالمطلق كانه برزخ بين الادلة الاجتهادية والاصول العملية
بواسطة استناد الدلالة فيه الى اللفظ والعقل معا فالعرف قاض بتقديم المقيد وورود المطلق
ومنه يستظهر اتحاد التكليف فلا حاجة الى اشتراط العلم بالاتحاد فى الحمل كما قدمناه فى مباحثه ومثل
ماذكرنا فى لزوم الحمل والتقديم كل ما كان احد الامارتين اظهر فى العرف من الاخر على وجه يكفى فى
ملاحظة نفسهما من غير حاجة الى الشئ منها من الخارج كما اذا ورد فى قولهم يجب غسل الجمعة وقولهم
لا ينبغى تركه وقلنا بان دلالة يجب على الوجوب اظهر من دلالة لا ينبغى على الاستحباب فانه لا اشكال
فى ان الظاهر يحمل على الاظهر ويحكم بان المراد من لا ينبغى هو الوجوب كما يستفاد ذلك من القرائن
اللفظية الصادقة فان حمل يرمى على شئ لا ينافى الحيوان المفترس لبعض معقول الا انه لمكان
الاظهرية لابد من ارتكاب التأويل فى الاسد دون قوله يرمى وبالجملة فالمعيار فى هذا القسم
هو صرف حمل احد المتعارضين على الاخر بقرينة موجودة فى نفسها بل والتحقيق ان هذا القسم
خارج عن الاخبار العلاجية ولا شك فى وجوب الجمع ولم نعلم فى ذلك مخالفا اذ لم نجد من اول الفقه
الى اخره من حكم بين التخيير بين العام والخاص بعد اعتقاد وجود الموضوع كما هو وقد ولا فرق فيما
ذكرنا من لزوم الحمل بين القول بحجية اصالة الحقيقة تعبدا وبين القول بها من باب الظن اعتقادا
على العمل بها لان بناءهم على العمل بالخاص لبعض اذ الحكم بالاخذ بظاهر العام عندهم لبعض معلق
على عدم ورود الخاص او القرينة او البيان ولا اشكال فى ذلك ابدا نعم قد استشكل بعضهم فى ذلك
بانه كيف يعقل حمل العام على الخاص مع اختلاف المتكلم بهما فان كلام احد لا يصح ان يجعل
قرينة على كلام غيره وهو فى غاية السخافة لان ذلك مسلم فى غير اسماء الشرع والمنافى كلمات الائمة

والمعصومين فالحق هو ذلك فانهم عم بمنزلة متكلم واحد ولكن الكلام في كيفية ذلك
اذ لا يخ اما ان يكون الخاص الوارد في كلام الصادق قرينة للعام الوارد في الكتاب او كلام
النبي او كاشفا عن القرينة وعلى التقديرين لا وجه له اما على الاول فلاستلزامه تاخير البيان
عن وقت الحاجة فان قبل زمان الصادق كان الواقعة محتاجة اليها البتة واما على الثاني
فلان المعلوم عندنا ان عمل السابقين لم يكن على وجه الخصوصية حتى يصح القول بان الخاص
كاشف عن القرينة المقترنة للعام وذلك في الغاية عند ملاحظة احوال السلف
واحكام الشريعة فان قلت يحتمل ان يكون المراد بالعام الوارد في الصدر الاول هو العموم
الواقعي ويكون ورود الخاص في العصر المتاخر ناسخا له او كاشفا عن كونه منسوخا بناء
على الخلاف في جواز النسخ بعد انقطاع الوحي وعدمه قلنا ذلك وان كان في محله الا انه
تبعد جدا فان موارد ذلك لا تعد من التخصيص الا ما في شيء والظاهر انها من موارد التخصيص
الافرادي واليه يومون كلماتهم في مقالات مختلفة ويمكن الجواب عنه بان العام قبل
ورود التخصيص يحتمل ان يكون الحكم به من الاحكام الظاهرية والحكم الواقعي هو الخاص
وانما اخره الشارع الصالح لمصلحة اقتضت ذلك نظرا الى لزوم التوسعة على المسلمين في اول الامر
تاليفا لقلوبهم فان الشريعة استريدية ولم يتبين جميع الاحكام في اول الامر كما يظهر من ملاحظة
الاحكام الشرعية فان الاغلب مما استفيدها من الاخبار الصادقية والباقرية عليهما السلام
وليس في ذلك من الاغراء بالجهل لظ من لم يطلع على الخاص بعد وروده اذ هو حكم ظاهري لغير المطلع
على الخاص وهذه الشبهة بجوابها مما افادها الوحيد البهبهاني في رسالته المعمولة في الجمع

بين الدليلين على ما حكاها الاستاذ دام عزه قلت وهو بعيد بعض غاية البعد اذ الانصاف
بان تلك الاحكام الكثيرة احكام ظاهرية لبعض مما لا يقبلها مستقيم الذهن بل لا يكاد يعقل
للقطع بان عدم بيان بعض الاحكام المتعلقة بالشك او المناسك ونحوها انما هو بواسطة
عدم السؤال عنها نعم يمكن القول بان بعض الموارد يحتمل ان يكون من هذا القبيل كما يحتمل
ان يكون من قبيل النسخ في بعض اخر ومن قبيل الكشف عن القرينة في بعض اخر وكيف كان فما
افاده لم يكن حاسما لمادة الشبهة فتامل واما الثالث وهو التي يحتاج فيها الى شاهدين وكما اذا كان الدليلان
متباينين بحيث لا يكفي في دفع التناقض والتعارض بينهما التصرف في احدهما فقط كما اذا ورد
اكرم زيدا ولا تكرم زيدا مع عدم امكان حمل الامر على التهديد مثلا فان اخراج احدهما عن ظاهره
لا يكفي في دفع التعارض لتناقض ظ الاخر للمعنى المأول في الاخر لبعض فان حمل الامر على الاستحباب
ينافي ظهور النهي في التحريم وكذا في نظائر المثال المذكور وهل يجب الجمع باخراج كل واحد من الدليلين
او لا بد من الاخذ بالترجيح فيما اذا وجد والتخيير عند عدمه ظاهر العبارة المنقولة عن عوالي اللئالي
هو وجوب الجمع لكن عبارته باطلاقها تدل على المقام وان احتملت المعنى الذي ذكرناه انفا
في العام والخاص كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر والتحقيق هو عدم وجوب الجمع بل لا بد
من الاخذ بالمرجح عند وجوده والحكم بالتخيير بين الدليلين عند عدمه وذلك لوجهين
الاول ان بناء العرف في اوامرهم في امثال المقام على الاخذ بالترجيح والتخيير دون الجمع بطرح
الظاهرين والاخذ بالمعنى الثاني فانهم اذا ورد عليهم نظير المقام لا يتاملون في اخذ المرجح ثم التخيير
فيعاملون في الظاهر من معاملة نصين وانما يتكلمون في صرف السند وذلك ظ لمن

لاحظ الاوامر العرفية ولعل السر في ذلك هو ان صرف الظاهرين عن ظاهرهما يتوقف
على وجود قرينة صارفة لهما وعند انتفائها لا يعقل الحكم بصرف الظاهر عن ظاهره
لانتفاء ما يقتضي بذلك ولا يصلح في المقام شيء عدى ما قد يتوهم من ان الاخذ بدليل
السند والحكم بصدورها قاض برفع الظهور وارتكاب التاويل في الظاهر وهو بعيد
جدا لان مجرد الحكم بالصدور لا يقتضي بكون الصادر قرينة صارفة لشيء لو كان لكون
الشيء قرينة من الامور التي مرجعها الى اظهرية مفادها عن مفاد ما فرض كونه قرينة له
والمفروض ان العلم بالصدور ليس كذلك وتوضيح المقام ان مفاد ادلة التصديق بالخبر
هو الحكم بصدورها عن الامام ومطابقة الحكاية للمحكي عنها وواقعية هذه الحكاية واما
وجوب الاخذ بظاهره سواء كان ظهوره مستندا الى نفس اللفظ او الى قرينة صارفة فلا
دلالة في ادلة تصديق الخبر عليها بوجه بل الوجه في ذلك هو الاخذ بالطرق العرفية في تشخيص
المرادات في الالفاظ من اعمال اصالة الحقيقة والاخذ بمفاد القرينة الصارفة في الاستعمالات
المجازية لمكان اظهرية القرينة من ظهور الوضع بالنسبة الى الحقيقة فالصرف انما هو من
لوازم نفس الظهور فلو لم نقل ان الاخذ بظهور الدليلين قرينة على طرح احد الصدورين
فلا مجال للقول بالعكس لانتفاء ما يقتضي بذلك واما ما قد عرفت في المرتبة الاولى من الحكم
بتقديم ظهور الخاص على العام لدوران الامر بين طرح السند في الخاص ودلالة في العام
فلا ينافي ما في المقام للفرق الظاهر بين المقامين من صلاحية الخاص للصرف دون العام
لعدم الارتباط بينهما او بالجملة ان التصرف في الدلالة في المتباينين مما لا يقتضي به دليل

واما طرح احدهما تخييرا والاخذ بالاخر فهو مما لا يقضي به العرف في امثال المقام بعد العلم بتلك
المصلحة عند دوران الامر بين المتعارضين فان قلت اذا فرضنا رواية ظاهرة في معنى خارج عن الواقع
او غير ممكن فاللازم صرفها عن ظاهرها وحملها على معنى ممكن قريب من معناها الحقيقي كما يشهد
بذلك قولهم اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات ولا فرق في ذلك بين رواية واحدة
او روايتين فلا بد من حمل الخبرين المتعارضين على معنى لا منافاة بينهما جمعا بينهما ودفعا
للتعارض قلت القاضي بالفرق بين الرواية الواحدة وما نحن بصدده هو العرف فان البناء
في الواحدة على الحمل دون المقام الاول ولعل الوجه في ذلك ان الامتناع في الرواية الواحدة
بعد الحكم بالصدور قاض بالتاويل فيصير قرينة عقلية على وجوب الحمل بخلاف المقام لامكان
وقوع الامتناع بالتخيير فانه اعمال في الجملة فهو بمنزلة التاويل في الرواية الواحدة فالطرح
في المقامين بعد التاويل فتامل فان قلت اذا علمنا بصدور الخبرين من الامام عم كان سمعنا
منه شفاها فلا بد من صرف الدلالة قطعا وبعد ما فرضنا من قيام الاخبار الظنية
مقام العلم من حيث وجوب التصديق والاخذ بهما فيجري فيهما ما يجري في الاخبار العلمية وقضية
ذلك هو التصرف في الدلالتين والحكم بسلامة السندين قلت نعم ولكنه يجب ان يعلم ان صرف
الدلالة في القطعيين وعدم التعرض للسند فيهما بالتخيير انما هو من اثار نفس القطع واقعة وتنزيل
الظن منزلة القطع لا يقتضي الا ما يمكن ترتيبه من اثار القطع عليه والاثار الواقعية غير ممكنة اللحوق
بشيء اخر كما لا يخفى وبعبارة اخرى القطع بالصدور في المتناقضين يصلح قرينة لصرف الظاهر
فيهما بواسطة خاصية في نفس القطع بخلاف ما يقوم مقامه من التنزيلات التعبدية

الثاني ان الجمع بين الدليلين على الوجه المذكور ينافي اخبار التخيير فان الحكم بالتخيير مختصا بمورد التخيير في الاخبار اذا لم يكن الجمع بينهما ممكنا بوجه من الوجوه كان يكون المعاني المجازية فيهما
معلومة الانتفاء وغير محتمل للارادة خلاف الظاهر او على تقدير وجود مثل هذا المورد فهو في
غاية القلة لا ينبغي ان يحمل هذه الاخبار مع كثرتها واشتهارها وتعاضدها على مثل هذا
المورد النادر الذي يكاد ان لا يوجد منها عين ولا اثر اذ ما من لفظ الا ويحتمل المعاني المجازية
عديدة فكيف يصح حملها عليه فان اطلاقها قاض بذلك ومع عدم مساعدة العرف على الحمل
كما في العام والخاص فاللازم هو الاخذ بالاطلاق على ان مورد السؤال في بعضها في الامر
والنهي وهو يكشف عما ذكرنا بقي الكلام في المرتبة الثانية وهو ما يكفي في دفع التعارض
صرف احد المتعارضين عن ظاهره فقط فيحتاج الى شاهد كما تعارض العامين في وجه
كما في قولنا اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وما ورد منهم عم من قولهم اغسل ثوبك
من ابوال ما لا يؤكل لحمه وقولهم لا باس بخرء الطير في حكمه ما اذا تعارض ظاهران لا يكون
بينهما ترجيح في نفس الظهور على وجه يكفي في التاويل صرف احدهما كما اذا قيل لا ينبغي ترك
غسل الجمعة واغتسل للجمعة على القول بعدم اظهرية الامر في الوجوب من دلالة قولنا
لا ينبغي الترك في الاستحباب فانه يكفي في دفع التنافي حمل الامر على الاستحباب
او حمل لا ينبغي على الوجوب وكيف كان فهل يجب الجمع بين الادلة بطرح الظهور
نظرا الى انتهاض كل منهما صارفا لظهور الاخر او يجب التخيير نظرا الى اطلاق ما دل على التخيير
عند التعارض وتفصيل بين العامين من وجه وهو مورد التعارض بتوقف ويرجع

الى

الى ما تقتضيه الاصل او غير ذلك كما اذا لم يكن ذلك وبين ما هو في حكمه فيجب الاخذ بالتخيير
وجوه فقد يتقوى بالاول نظرا الى صلاحية كل واحد من الظهورين لصرف ظهور الاخر فيحكم في مورد
التعارض بالاجمال كما يقضي بذلك ملاحظة العرف في المقام وفي نظائره فان بعد وجود ما
يصلح لان يكون قرينة من الطرفين للعقل من ذلك اذا لم يكن بينهما ترجيح واما عند الترجيح
فمن المعلوم هو الاخذ بما فيه الترجيح كما اذا كان التخصيص في احدهما بالمورد او كان احدهما اقل
افرادا من الاخر او نحو ذلك فيلحق بالعام والخاص المطلقين من حمل العام على الخاص والسر في ذلك
ان العرف متى لم ينزل الظاهر منزلة النص في المتعارضين لا يلتفتون الى صرف السند وطرحه
وتنزيل الظاهر منزلة النص انما هو بواسطة عدم قرينة بوجب العرف وعدم صلاحية
شيء لذلك كما في المتباينين وانما اذا وجد عندهم ما يصلح لذلك فان كان معينا في احد الظاهرين
كما في العام والخاص وما يقرب منه من المطلق والمقيد والظاهر والاظهر والعامين من وجه فيما
اذا كان شمول احدهما لمحل التعارض اظهر من الاخر بوجه من الوجوه فمن الواضح تقديمه عليه
في جميع الاقسام وقد عرفت الوجه في ذلك كله فيما تقدم ونزيد له توضيحا في المقام ان ترجيح
احد المتعارضين الاظهر من الاخر وجب تقديمه ودوران الامر بين الاخذ بدليل على وهو اصالة
الحقيقة وما في العام وبين الدليل الاجتهادي او ما هو بمنزلته في حكومته على الاصل المعمول لها
وبيان ذلك ان دليل الاظهر اما ان يكون مختصا به نصا فيه كان يكون اجماعا مثلا او نحوا
الاول فلا اشكال في تقديم الاظهر على الظاهر فان الاجماع الدال على حجية الاظهر في حجة الاخذ
دافع للشك في مورد اصالة الحقيقة للقطع بالتخصيص عند وجود ما يصلح له مع القطع

باعتباره واما على الثاني فلان العام الدال على حجية الخاص كما في اية النبأ مثلا اعمال
الاصل فيه مزيل لاعمال الاصل في العام الذي يعارض الخاص لان الشك في تخصيص العام
ناش من الشك في شمول دليل الحجية للخاص وبعد اعمال الاصل في دليل الخاص
نقطع باعتباره فيحصل القطع بالتخصيص فان قلت كما ان اية النبأ تدل على حجية الخاص كذلك
تدل على حجية اصالة الحقيقة في دليل الحجية معارضة فان اعمال الاصل في دليل الحجية
بالنسبة الى الخاص يوجب الحقيقة بالنسبة الى العام في مورد التخصيص واعمال الاصل فيه
بالنسبة الى مورد التخصيص في العام يوجب تخصيصه بالنسبة الى الخاص ولا مرجح لاحدهما
على الاخر قلت نعم ولكن اعمال الاصل بالنسبة الى الخاص اولى لان بعد ما فرض من شمول العام
الدال على الحجية للخاص لا يبقى لاصالة الحقيقة فيه بالنسبة الى مورد التخصيص محل فكانها خارج
عن الارادة في اول الامر بخلاف ما اذا اخذنا بالاصل في دليل الحجية بالنسبة الى مورد التخصيص
فيلزم تخصيصه بالنسبة الى الخاص من غير مخصص يقضي بذلك لان شموله لمورد التخصيص
لا ينهض قرينة على خروج الخاص مثل ما عرفت في استصحاب المزيل والمزال ومرجع ذلك كله
الى نفس الظهور كما لا يخفى هذا اذا كان ما يصلح للصرف معينا في احد المتعارضين واما اذا
كان موجودا فيهما كما في العامين من وجه وما في حكمه فيقضي كل واحد منهما بالصرف ومع
عدم المرجح لا مجال لانكار الاجمال وما ذكرنا كما يكفي في دفع توهم الاخذ باحدهما تعيينا
في مقام التعارض كذلك يكفي في دفع توهم التخيير بينهما ايضا لان مورد التخيير فيما اذا كان
الدلالة فيهما في غاية ما كان كانت غير محتملة التاويل بحسب الاوضاع والقرائن العرفية

واللغوية

واما

واما عند احتمال التاويل لوجود ما يصلح للصرف فليس من مورد التخيير بوجه وتحقيق ذلك
ان لكل واحد من العامين من وجه سندا ودلالة والدليل قد دل على لزوم الاخذ بالنسبة
فيهما وفي الدلالة فالامر دائر بين طرح دليل السند فعلا والحكم بالتخيير وبين طرح دليل الدلالة
والحكم بالاجمال والثاني اولى لما قد عرفت من ان السند بمنزلة الدليل الاجتهادي ونظير ذلك
في الرواية الواحدة اذا لم يمكن حملها على مدلولها الحقيقي مع تعدد وجوه المجاز وتساويها
في القرب الى الحقيقة والفرق بين المقام والمتباينين حيث حكمنا فيهما بالتخيير دون المقام
هو ان وجه التصرف فيهما منحصر في التصرف في السند لعدم امكان التصرف في الدلالة فيهما
لانتفاء ما تقتضيه من القرينة الصارفة بخلاف المقام فان وجه التصرف في الدلالة ممكن
ايضا مع الاولوية فكان السند فيهما مفروض الصدور والثاني انما هو بين الدلالتين
فيحكم بالاجمال فيتوقف في الحكم ويرجع في العمل الى اصل على مطابق لاحدهما وعلى تقدير
انتفائه فان استفدنا منهما نفي الثالث فلا بد من التخيير العقلي بين الاحتمالين والا فالا
المرجع اصل ثالث ويمكن الاستناد للوجه الثاني باطلاق ادلة التخيير عند التعارض بعد
انقطاع اليد عما يصلح مرجحا لاحدهما وربما يمكن دعوى مساعدة العرف على ذلك ايضا
الا انه لا يخلو عن اشكال فان موارد التميز مختفية غالبا فانها سهل عسر كما لا يخفى ومنه
يظهر وجه التفصيل بعد ما عرفت وجه الاول ايضا ولعله الاقرب ايضا فان مساعدة
العرف على التخيير فيما هو بمنزلة العامين من وجه لا يخلو من قوة واما فيهما فالتخيير بعيد في الغاية
سيما بعد ملاحظة ان التخيير في العامين من وجه يوجب التفكيك في السند فان في

غير مورد التعارض لا وجه للتخيير فلابد من الحكم بالصدور فيهما في غيره وترتب آثار الصدق
وفي محل التعارض لابد من طرح احدهما وهذا وان كان غريبا في الاحكام الشرعية الظاهرية
الا ان الالتزام به في الاوامر العرفية مستهجن في النهاية ومستبعد في الغاية وذلك
بخلاف ما في حكم العامين من وجه فانه لا استبعاد في التخيير بينهما مضافا الى ان حكم
العرف في العامين في كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر لعله اقوى من العلاجية
في غيرهما فتدبر هذا هو تمام الكلام في المراتب الثلثة المتقدمة ولكنه مختص بالادلة
القائمة في الاحكام واما الجمع بين الامارات القائمة على الموضوعات الخارجية كما
اذا تعارضت البينتان فلوجوب الجمع بينهما بالحكم بالتنصيف ونحوه وعدمه محل آخر يطلب
منه تفصيله واما اجماله فنقول اذا تعارض الامارتان في حق من حقوق الناس فهل يحكم بالتساقط
والرجوع الى امارة اخرى او يجمع بينهما حيث ما يمكن الجمع بينهما فاذا شهد عدلان
بان الملك الفلاني لزيد وشهد آخران بان المشهود عليه لعمرو فهل يحكم بالتنصيف
بينهما اولا الظاهر هو الاول بل عليه جماعة من الفحول فان فيه اعمالا للامارتين او تصديقا
للبينتين في الجملة بخلاف القول بالتساقط اذ لا تصديق فيه اصلا مع انه من الامور الموجبة
للاخذ باحدهما بالكلية يضيع حق الاخر بالكلية ولعله يساعده العرف ايضا ومن هنا
يظهر ان الجمع في المقام غير الجمع في الادلة اذ كما عرفت ان الجمع هناك عبارة عن صرف
احد الظاهرين لقرينة ظهور الاخر بل المراد بالجمع هو التنصيف وربما يقال ان الجمع
بهذا الوجه يوجب المخالفة القطعية بالنسبة الى غير من له الحق بخلاف الحكم لاجمالها

فانه يوجب المخالفة الاحتمالية اذ كما يحتمل ان يكون لغير من له الحق يحتمل ان يكون له
وفيه ان التنصيف كما يوجب المخالفة القطعية يوجب الموافقة القطعية فالامر دائر
بين تحصيل الموافقة الاحتمالية في الكل وان استلزم مخالفة احتمالية كذلك او تحصيل
الموافقة القطعية في البعض وان استلزم المخالفة القطعية كذلك ولا يبعد ترجيح الاخير
على الاول في كلما للبعض ثواب كما في حقوق الناس فتدبر هذا تمام الكلام في الجمع بين الدليلين
على اختلاف وقد عرفت ان الجمع فيما يجب الجمع انما هو موافق للقواعد وفيما لا يجب لابد على عدمه
من الخارج ايضا واما موارد التخيير حيثما لا يمكن الجمع مع الانقطاع عن المرجحات الصدورية
وربما يظهر من بعضهم في بعض موارد التعارض في العامين من وجه كقوله اغسل
ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وقوله لا باس بخرء الطير اعمال المرجحات الصدورية وقال
بالتخيير فيهما بعد الانقطاع الا فيما قام الاجماع على عدم التخيير وضعفه ظاهر فان عدم التخيير
في موارد تعارض العامين من وجه ليس مخالفا للقواعد حتى يحتاج في دفعه الى دليل
خارجي من اجماع ونحوه بل لا محل للتخيير فيهما كما هو ظاهر مما مر ومما قررنا يظهر ايضا فيما
اذا تعارض جهة الصدور في مخاصم العام وهكذا باقي الاقسام والله الموفق وهو
الهادي هداية في بيان الوجوه التي يقع الترجيح بها وهي اربعة الاول الترجيح من حيث
الصدور كتقديم ما رواه الاعدل او الاورع على غيره الثاني الترجيح من جهة الصدور
فيحكم بتقديم ما لا يحتمل الا الفتوى على ما يحتمل التقية الثالث الترجيح من حيث المتن
فيقدم ما هو متنه افصح على غيره نظرا الى ان احتمال صدوره اقرب من الاخر ويرجع اذن

بالتخيير ع

الى الوجه الاول الرابع الترجيح من حيث الدلالة كالحكم بتقديم الاظهر على الظاهر وبعد
ما عرفت من رجوع الثالث الى الاول فالضابط ان وجوه الترجيح يختلف باختلاف وجوه
التعارض وهو قد يكون في السند وقد يكون في وجه الصدور وقد يكون في الدلالة
فان ماهو المناط في حجية الادلة اللفظية هو احراز هذه الجهات في الدليل كما مر غير مرة
اما الكلام في المرجحات التي بها يترجح احد الدليلين على الاخر دلالة فتحقيقه ان يقال ان الكبرى
في ذلك مفروغ عنها وهو الحكم بتقديم الاظهر في اي رتبة كانت على الظاهر كذلك بعد
ما هو المعهود من ان مناط الدلالة في الالفاظ على الظهور والاخذ باصالة الحقيقة ما لم يوجد
ما يصلح لان يكون قرينة صارفة للظهور في طرف الاصل واما بعد وجود ما يصلح لذلك
فالمعهود من طريقة اهل اللسان التي هي المرجع في باب الالفاظ وكشف القناع عن وجوه الكلام
هو الاخذ بذلك ولا غائلة في ذلك بوجه انما الكلام في تميز موارده وتشخيص صغرياته وهو في غاية
الاشكال اذ ما من امر يرجع فيه الى العرف الا وفيه امور حصلا يكاد يطمئن الناظر في الحاقها
باحد الطرفين فيلحق بالجهات لمكان التردد فيها ومع ذلك فقد تكلفوا لبيان هذه الموارد
تفصيلا وعقدوا لذلك بابا سموه بباب تعارض الاحوال من وجوه التصرف في احد الظاهرين
على وجه يندفع به التعارض بينهما وهي امور كثيرة النسخ والاضمار والمجاز والتخصيص والتقييد
فان تعارض الدليلين بحسب الدلالة يرجع الى تعارض احد هذه الوجوه بعضها مع بعض ثم ان
التعارض قد يقع بين نوع واحد منها كتعارض التخصيص بمثله والمجاز كذلك كالتقييد والاضمار
مثلا وقد يكون بين افراد نوعين منها وهو قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا وقد يكون

ورباعيا وقد يكون خماسيا ونحن نتعرض لاحكام التعارض الثنائي ويعلم احكام البواقي منها
فنقول ان كان التعارض بين نوعين منها تأخر النسخ عن غيره لان الغالب هو عدم النسخ
حتى بالنسبة الى الاضمار ايضا الا انه قد يمكن ان يكون في خصوص مورد يحكم فيه بتقديم
النسخ على غيره لخصوصية في نفس ذلك المقام لا تتعداه لما عرفت من المعيار هو الظهور
العرفي واذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالمعروف بينهم تقديم الثاني لان العرف
يساعد على التقديم في الغالب للغلبة ولست اقول ان التخصيص الى ساير انواع المجازات
المعمولة اغلب ولان اغلب العمومات الحقائق مخصصة كما يظهر من بعضهم لفساد الاول قطعا
والحكم بتقديم التخصيص فيما لو دار الامر بينه وبين المجاز ولو في كلمة الوزير بلا اقول ان ارتكاب
التخصيص في العام اكثر من ارتكاب ساير انواع المجاز في الحقائق وبعبارة واضحة ان ارادة
غير زيد من العلماء ونحوه اكثر من ارادة الرجل الشجاع من الاسد فلو دار الامر بين ارتكاب
نوع من المجاز في العام او في غيره وبين التخصيص فيحكم بالثاني وهذه الغلبة مسلمة في الواقع
وتصير منشأ للظهور العرفي واذا تعارض التخصيص والتقييد فالمعروف بينهم تقديم
الثاني وتحقيق المقام انما يظهر بعد ما هو التحقيق في مثل الاطلاق والتقييد ولا باس باشارة
اجمالية اليها تيمنا للطلب فنقول الذي وقفنا عليه في تضاعيف كلماتهم ان الاطلاق
والتقييد انما يعتبران على وجوه فتارة يعتبر الاطلاق من حيث ملاحظة الاحوال على وجه
لا يعد الاحوال المختلفة المقارنة للمطلق من افراده كما في اطلاق الامر بالنسبة الى الحالات
التي يقع المامور والمامور به فيهما فان تلك الحالات لا يعقل ان يكون من افراد الطلب

ولكن يعتبر اطلاق الامر وتقييده بالنسبة اليها مثلا يحكم باطلاق الطلب ويوخذ فيما ثلث
في تقييده بوقوع حادثة وعدمه مع ظهور ان الصادر من الامر من الارادة الجازمة
التي يكشف عنها باستعمال الامر فيها امر واحد شخصي يمتنع فرض صدقه على كثيرين اللهم
الا ان يكون تلك التقييدات راجعة الى المطلوب فيمكن ان يكون الطبيعة المطلوبة
تختلف افرادها بواسطة اختلاف تلك الحالات بها وانضمامها اليها الا ان ذلك
لعله مما لا يساعده كلماتهم وان كان مطابقا لما حققناه في مباحث المتقدم من ان سبب التفصيل
راجعا وتارة يعتبر الاطلاق من حيث ملاحظة التعينات المتبادلة وتشخصات المتعاقبة
كما يلاحظ في اطلاق الفرد المنتشر والنكرة بالنسبة الى خصوصيات افراد الطبيعة التي قيدت
بالفردية المحتملة على وجه لا يتصرف في ذلك اختلاف التعينات الطارية عليها وتارة يعتبر الاطلاق
بالنسبة الى الطبيعة المرسلة التي ليست في نفسها الا نفسها محذوفا عنها جميع ما عداها
والفرق بين هذين الوجهين ظاهر اذ هما بعد التزامهما في ان الاطلاق فيهما ملحوظ بالنسبة
الى الافراد ضرورة ان الرقبة فيهما يلاحظ اطلاقها بالنسبة الى المؤمنة والكافرة وكذا قولك
وجاء رجل مما يلاحظ اطلاق الرجل بالنسبة الى زيد وعمرو انما يمتاز الاول عن الثاني بان اطلاقه
للافراد بدلي بخلاف الثاني فانه شمولي لا بمعنى العموم الاصولي بل بمعنى الاحاطة دفعة واحدة
وذلك ظاهر ووجه اختلاف هذين الوجهين للوجه الاول ايضا ظاهر لا يكاد يخفى واذ قد عرفت
هذه الوجوه فاعلم انهم اختلفوا في ان تقييد المطلق هل هو يوجب مجازا في المطلق او لا على
اقوال ثالثها ما جنح اليها بعض المتاخرين على ما حكي التفصيل بين ما قيد بمقيد متصل بالمطلق

كقوله

كقولك رجل مؤمن ورقبة مؤمنة وبين ما قيد بمنفصل كما اذا كان المقيد عقلا او اجماعا
ولم يظهر منهم الفرق بين وجوه المطلق من الاعتبارات المتقدمة وكيف كان فالحق ان التقييد
ليس مجازا مطلقا سواء كان متصلا او لا وسواء على ذلك وجوه الاطلاق اما بالنسبة الى الوجه
الاول فذلك اظهر من ان يخفى على اوائل العقول فان المجاز عبارة عن الكلمة المستعملة
في خلاف ما وضعت له وهل يرتاب في قولنا اضرب رجلا يفترق عن قولنا اضرب رجلا في الدار
او قائما او ضربا شديدا الى غير ذلك من وجوه متعلقات الفعل كان يكون اضرب باعتبار
ما يدل على الطلب من الصيغة مستعملا في خلاف ما وضعت له من الطلب ولو كان الامر على
ما ذكره لادى على ان يكون اللفظ مستعملا في مجازات متعددة عند تعدد وجوه التقييد
على وجه الاحاطة بها او مستعملا في معنى مجازي وحقيقي اذا اعتبر التقييد على بعض الوجوه
المقابلة له والانصاف انه لم يظهر من المشهور والقائلين بالمجازية ذهابهم الى ذلك
ايضا وربما يظهر من بعضهم المجازية بالنسبة الى التقييد بالشرط حيث يحكمون بان الامر
حقيقة في الطلب المطلق مجاز في الطلب المشروط وفيه بعد ان التفكيك بين اقسام
التقييد مما لا يقضي به دليل ان الطلب المشروط ليس خارجا عن حقيقة الطلب على ما هو المحقق
في مقامه فلا وجه للقول بان اللفظ الموضوع بازاء الطلب انما يصير مجازا ان استعمل
لان يكشف الطالب عن هذا القسم من الطلب على تقدير القول باختصاصه للطلب المطلق
وكيف كان ففساد هذه الدعوى في اطلاق الهيئة والصيغة ظاهر واما بالنسبة الى الوجه
الثاني فمرجع النزاع فيه الى تعيين مدلول النكرة من حيث ان المعتبر فيها التجرد من امور

بها تتعين تلك الخصوصيات التي مدلولها مردد بينها على ما يراه البعض من ترد
مدلولها او التجرد عنها وعن الخصوصيات ايضا على ما يظهر من مقالة المشهور من
كونها كليا او لا يعتبر في مدلولها التجرد بل مدلولها ماخوذ لا بشرط شيء من الامور
المعينة او نفس التشخصات على اختلاف القولين فلعل القائل بالمجازية انما ذهب الى ان
مدلولها ماخوذ بشرط ان لا يكون معه قيد فاذا انضم اليه القيد يجب تجريده عن
قيد التجرد فيصح التقييد فيصير مجازا ولكن التحقيق خلافه كما يساعد بذلك العرف اذ لا
في التقييد عندهم ابدا فلو استعمل النكرة مرادا بها فرد خاص فان لم يكن الخصوصية مقصودة
باللفظ على ان يكون اللفظ مرآتا وكاشفا عن المركب لم يكن مجازا وان كان اللفظ مستعملا
في الفرد الغير المعين من حيث تعينه بذلك المعين المدلول عليه بلفظ اخر واما اذا كانت
الخصوصية مدلولا عليها بلفظ النكرة فلا ينبغي الارتياب في كونها مجازا الا ان ذلك
خلاف المفروض فان الكلام في عنوان التقييد وخروجه عنه ظاهر واما بالنسبة الى الوجه
الثالث فالامر ايضا ظاهر لان الحق على ما يشهد به العرف ان اسم الجنس موضوع للطبيعة
المهملة المساوية في حد ذاتها في جميع الافراد والخصوصيات على وجه لا يذهب عنها شيء
منها في هذه المرتبة وهو موجود في جميعها فان الفرد عين الماهية الخارجية واذا حصلت
في الذهن تصير ماهية مطلقة فتارة يلاحظها ماخوذا معها شيء اخر وتارة لا يلاحظ معها
شيء اخر فقد جرد عن هذه الملاحظة ايضا فهي في هذه المرتبة ليست الا هي فانها عين نفس
المعنى والماهية في نفسها مع قطع النظر عن جميع ما عداها وهذا هو المقسم للاعتبارات

اللاحقة

اللاحقة للماهية وما به القسم بان المعتبر في المقسم ليس الا نفس الماهية والقسم هو الماهية
مع الالتفات بكونها نفس الماهية من غير اعتبار هذه الملاحظة والالتفات في القسم
والا لكان الماهية ماخوذة بشرط شيء فالقيود المعتبرة على الماهية انما يلحق الماهية في هذه آ
الساوية التي هي مع الكثير كثير ومع الواحد واحد وتتصف بالامور المتقابلة في
حدود ذواتها كالفصول اللاحقة لها وذلك معنى ما قيل من ان اللابشرط لا ينافي الف
شرط ويجتمع معها فلو فرض لحوق قيد بتلك الطبيعة المطلقة فاما ان يراد من اللفظ
الدال على المطلق تلك الطبيعة المقيدة فذلك وان لم يوجب تصرفا في نفس المعنى لما عرفت
من عدم تطرق التغيير في الماهية المطلقة بواسطة لحوق الشرط والقيد الا انه يوجب
تصرفا في اللفظ الدال على الماهية حيث انه لم يجعل مرآة للمعنى من حيث هي هي بل المقصود به
كشف الماهية المقيدة ولا ريب في كونه مجازا واما ان يراد من اللفظ نفس المعنى ولو
حال حصوله مع شرط خاص على وجه يكون الخصوصية كاشفا اخر عنها كشف عن نفس
المعنى من اللفظ المطلق من عقل او نقل مما لا ينبغي الارتياب فيه كونه حقيقة من دون
شائبة المجازية وبما ذكرنا يظهر لك ضعف ما افاده بعض المحققين في تعليقاته على المعالم
حيث زعم اختصاص كون المطلق فيما اذا قيل بان اللفظ موضوع للماهية التي هي تنقسم
الى اقسامها بخلاف ما اذا قيل بكونه موضوعا للمقسم من حيث ان المعتبر في المقسم هو التجرد
كان يكون التقييد بكونها لا بشرط معتبرا فيها وقد عرفت فساده اذ ذلك ناش من عدم
الفرق بين القسم والمقسم وقد قلنا بان التمييز حاصل بالاعتبار بمعنى ان الماهية لا بشرط

تارة تلتفت النفس الى كونها منشأ للانتزاع هذا الاعتبار منها وتارة لا تلتفت الا على نفسها وان كانت منشأ للانتزاع هذه الصفة حال الالتفات الى نفسها ايضا فلا فرق فيما نحن بصدده بين ان يكون اللفظ موضوعا للقسم او يكون موضوعا للقسم نعم لو قيل بان قيد التجرد ماخوذ في معنى اللفظ كان التقييد مستلزما للالغاء قيد التجرد عن المعنى ليصلح لان يكون مقيدا فيكون المطلق مجازا من حيث استعماله في غير المعنى الموضوع له ولكنه فاسد قطعا كما يشعر بذلك كلمات اللغويين ويساعده الاعتبار الصحيح والوجدان الصريح ولا فرق في ذلك بين ان يكون القيد مرادفا للمطلق او يكون مرادفا كان يكون منفصلا اذ مجرد كون القيد غير متصل بالمطلق لا يدل على ان المراد من لفظ المطلق ليس معناه الحقيقي فلعل القرينة المنفصلة جزء من الدال على تمام المراد وربما يمكن ذلك وقد قلنا بامكانه في المتصل ايضا فالتحقيق ان التقييد لا يوجب مجازا في المطلق وما هو مجاز منه في الحقيقة خارج عن عنوان التقييد واذ قد عرفت ما مهدنا لك فاعلم ان المشهور القائلين بالمجازية ايضا زعموا ان التقييد مقدم على التخصيص اذا دار الامر بينهما فان كان ذلك بواسطة العلة فربما يتطرق اليها المنع فان ذلك ليس في مرتبة من الظهور بحيث لا يتطرق اليه المنع كما هو الانصاف بل ربما يدعى خلافه وان كان بعيدا في الغاية وان كان بواسطة صحة اطلاق المطلق كالرقبة على المقيد كالمؤمنة دون العام على الخاص فانه لا يصح اطلاق العلماء على جماعة خاصة ويصح اطلاق الرقبة على المؤمنة فهذا ان لم يكن راجعا على ما هو التحقيق من ان المطلق لا يوجب التقييد

مجازا فيه مما لا دليل على اعتباره في استكشاف المرادات به وان كان بواسطة ان العرف مع تساوي العلتين ربما يقدمون التقييد على التخصيص فهو في محله الا ان ذلك في الحقيقة يؤول الى ان التقييد ليس مجازا ولعل السر في ذلك هو ان شمول المطلق للافراد ليس شمولا وضعيا مثل شمول العام للافراد فيما اذا ورد العام في قبال المطلق تنهض العام بيانا للمطلق فيكون بمنزلة المقيد للمطلق ويجب الاخذ به ودفع اليد عنه وتوضيح ذلك ان مراتب الادلة في تقديم بعضها على بعض وورودها على اخر متفاوتة جدا فرب دليل يرتفع به الدليل الاخر وان كان اجتهاديا كما عرفت من ارتفاع العام بالخاص وان كان اوله في الحقيقة على اصل عقلي ومنشأ ذلك فيهما اختلاف دليليهما مثلا فيما نحن بصدده من المطلق وجه كونه دليلا في الافراد ليس كونه موضوعا للافراد كما ان العام موضوع لها بل قد عرفت ان المطلق موضوع للمهية المعراة عن جميع الاعتبارات واللواحق وعند اطلاقه يسبق الى الذهن نفس المعنى وحيث انه لو كان المراد غير تلك المهية المطلقة كان على المتكلم ان يكشف عن مراده بلفظ مقيد للمطلق لئلا يكون كلامه قاصرا عن الاحاطة بتمام مقصوده ومراده والمفروض انه في مقام الاطلاق استفاد بحكم العقل بضميمة هذه المقدمة الخارجية لشموله للافراد صونا لكلام الحكيم عن وروده في مقام البيان مع قصوره عن الافادة فالمقتضي للاطلاق هو عدم وصول البيان مع وروده في مقامه نعم مجرد عدم وصول البيان يكفي في سريان الحكم المعلق بالمطلق في جميع الافراد حيث ان المهية المرسلة سارية فيها فكان كونه دليلا مستندا الى امرين احدهما صلاحية سريان الطبيعة في الافراد وهذا الامر من لوازم نفس المهية المطلقة ومقتضياتها

الثاني عدم ما يقتضي بقصر تلك الطبيعة في بعض الافراد فكلما يصلح لان يكون بيانا من الامور المعتبرة عرفا وعادة تنهض للتقييد ويصير سببا لقصر المهية على بعض الافراد وليس كذلك القول بالعكس لان الاخذ بعموم العام ليس بواسطة عدم المخصص لان المخصص مانع عن مقتضى الوضع الثابت في العام بخلاف المطلق فان عدم البيان من مقتضيات الشمول فيه ولذلك قلنا بانه البرزخ بين الادلة الاجتهادية والاصول العملية فقد تحرر مما ذكرنا هو الحكم بتقديم التقييد على التخصيص نوعا على القول بالمجازية وعلى ما هو المحقق ايضا الا ان المقائل بالمجازية انما قال بذلك نظرا الى ما هو الواقع مع كونه عاملا واذا تعارض التقييد مع المجاز او الاضمار فالظاهر تقديمه عليهما لتقدمه على التخصيص المقدم عليه نوعا فان المجاز قد يكون مشهورا ومع عدم مساعدة العرف على التخصيص واذا تعارض الاضمار والمجاز فالمقدم غالبا هو الثاني لانه الاغلب واما الاضمار فهو قليل بالنسبة اليه هذا تمام الكلام فيما اذا كان التعارض بين نوعين من الوجوه المذكورة وان وقع التعارض بين فردين من نوع واحد كالتخصيصين والتقييدين ونحو ذلك فقد ذكروا لتقديم احدهما على الاخر وجوها اقويها ملاحظة قلة التخصيص وكثرته فربما يصل التخصيص حدا يعد في العرف مستهجنا ومن الظاهر ان ارتكاب التخصيص فيما كثر فيه التخصيص اولى لارتفاع ظهوره بزيادة التخصيص ويحتمل ان يبقى ان ظهوره اقوى من غير المخصص للعادة على العرف ولا يجري ذلك في التقييد او يجوز ذلك مطلقا وان انحصر في فرد وقد يرجح احد التخصيصين على الاخر فيما اذا كان احدهما مسبوقا بالسؤال بان التخصيص في العام الغير المسبوق اولى منه في المسبوق فان اريد منه تخصيص المورد

فهو حق وان اريد الاطلاق فهو ممنوع ثم ان جملة من الاصوليين قالوا بتقديم المنطوق على المفهوم عند عدم الاختلاف لا من هذه الجهة فان ارادوا بذلك مفهوم المخالفة فربما يكون له وجه لان المنطوق لعله اقرب عرفا واظهر دلالة منه وان ارادوا الاعم منه ومن الموافقة ففيه ان الاولوية قد تصير على وجه يكون اللفظ مساقا لبيان الحكم في الفرد الاولى فالظهور العرفي انما هو ملحوظ بالنسبة اليه وقد يكون اللفظ نسبتهما متساوية وقد يكون على وجه يستفاد منه حكم الاولى ايضا وان لم يكن سياق اللفظ لافادة الاولى كما انه في المعاني الكنائية ايضا يحتمل الوجوه المذكورة ففي الصورة الاخيرة يحتمل تقديم المنطوق عليه واما في الصورتين الاوليين فلا وجه للحكم بالتقديم كما لا يخفى وقد يظهر من بعضهم ايضا تقديم الحقيقة على المجاز مع القرينة الصارفة فيما اذا دار الامر بين التجوز فيما هو ظاهر وضعا وبين ما هو ظاهر بواسطة القرينة فان اريد بذلك ان العرف يحكمون بذلك فهو مسلم فيما يساعده العرف الا ان المدعى اطراد ذلك فهو ممنوع كيف ومرجعه الى دعوى اقوائية ظهور الناشئ من الوضع من الظهور الناشئ من القرينة وفيه ان المجاز مع القرينة يعامل معه معاملة الحقيقة من غير فرق والسر فيه ان القرينة اما قطعية او غير قطعية فالثاني اما قطعية او ظنية لا كلام في الثاني لعدم اعتبار الظن الغير المستند الى اللفظ في استكشاف المرادات فلا يجوز طرح اصالة الحقيقة في قبال امثال هذه الظنون مما يعتبرها العقلاء في استكشاف مطالبهم من عباراتهم وعلى تقدير اعتبارها فالامر يدور مدار قوة منه الظن ولا عبرة بمجرد الاستناد الى الوضع كما هو ظاهر واما القطع فالامر فيه ظاهر لا ريب

في تقدمه على غيره فلا يجوز طرح المقطوع في قبال اصالة الحقيقة المعولة في الحقيقة المقابلة
لهذا المجاز المقطوع واما الاول فالقرينة اللفظية لابد وان يكون ظهورها مستندة
الى الوضع كما في يرمي من قولك اسد يرمي وعند التامل يعلم ان لا معارضة بين نفس المجاز
والحقيقة وانما التعارض في الواقع بين القرينة الصارفة وبين الحقيقة والمفروض
استناد الظهورين كليهما الى الوضع والحكم بتقديم احدهما على الاخر تحكم لا يقال
ان القرينة الصارفة بعد تعارضهما لما اعتبرت صارفة بالنسبة اليها يكون لها
فلا يفاد من ظهور هذه الحقيقة لانا نقول المناط على قوة الظهور فلعل الصارفة لها قوة
تدفع بها كلتا الحقيقتين فتأمل وكيف كان فالمعيار على ما سمعت مرارا هو قوة الظهور
ومن هنا ترى انهم يقدمون الكلام المشتمل على التاكيد واداة القسم على ما يخلو عنهما
هذا تمام الكلام فيما اذا تعارض الدليلان واما اذا وقع التعارض بين ازيد منهما فالحكم
في التقديم والتاخير هو ما عرفت من تقديم الاظهر على غيره ولكن قد يتوهم في المقام
ان المعالجة بين الادلة لابد ان يلاحظ فيها الترتيب فاذا كان في المقام عام وبعد ذلك
وقفنا على خاص ثم على خاص غيره فزعم بعضهم ان بعد التخصيص الاول تنقلب النسبة بين الثاني
وتصير عموما من وجه والمقصود في المقام دفع مثل هذه الاوهام والتنبيه عليها لئلا يقع
غيره في مثله ولكنه فهذه امور واضحة جلية لا يكاد يعتريها شك ولابد منها ديباجة فنقول
ان التعارض بين الادلة الزائدة على اثنين يقع على وجهين الاول ان يكون التعارض
بين واحد منها وبين الاخرين الثاني ان يكون التعارض بين الجميع وعلى الاول

فق

فاما ان المتعارضان للاخر اما ان يكونا نصين ولو بالنسبة الى معارضهما او ظاهرين او
يكون احدهما نصا والاخر ظاهرا فهذه صور ثلثة الاول ان يكونا نصين كما اذا ورد عام
كقولنا اكرم العلماء ثم ورد بعد ذلك خاص ثم خاص اخر فان كانت النسبة بين الخاصين تباينا
كما اذا كان احدهما لا تكرم زيدا والاخر لا تكرم بكرا فلا اشكال في عدم ملاحظة الترتيب بمعنى
لا يتفاوت الحال في ذلك سواء اعتبر التخصيص بهما دفعة واحدة او اعتبر التخصيص باحدهما متقدما
على الاخر فان العام المخرج منه فرد بعد باق على عمومه بالنسبة الى فرد مباين للفرد المخصص
فيخصص بالاخر ايضا من غير اشكال فان كانت النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا كقولك
اكرم العلماء ولا تكرم الفقهاء ولا تكرم فقهاء البصرة فان اعتبر التخصيص باعم المخصصين فلا اشكال
لعدم التنافي بينه وبين الاخص فيكون مؤكدا والنسبة باقية بحالها وان اعتبرنا التخصيص
بالاخص مقدما تنقلب النسبة بين العام الاول والمخصص العام عموما من وجه لتعارضهما
في فقيه غير البصرة واختصاص العام بالاصولي واختصاص الخاص بفقيه البصرة ومثله ما اذا كانت
النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه كقولك لا تكرم الاصوليين ولا تكرم الفقهاء بعد
قولك اكرم العلماء فان ملاحظة الترتيب توجب انقلاب النسبة بعد التخصيص باحدهما الا
ان الواقع عدم ملاحظة الترتيب بينهما بل يجب التخصيص بهما دفعة لانهما قرينتان على التخصيص
في العام وملاحظة الترتيب بينهما ترجيح من غير مرجح لتساويهما في الكشف عن المراد من لفظ العام
ولا مدخل للسبق واللحوق في ذلك ولا في العلم باحدهما قبل الاخر نعم يجب ملاحظة الترتيب فيما
اذا كان لتقديم احد التخصيصين مرجح مع تفاوت الحال في ملاحظة الترتيب مثل ما اذا قيل اكرم

اكرم العلماء ثم بعد ذلك لا تكرم الاصوليين ولا يجب عليك اكرام العلماء فانه لا اشكال
في كونهما نصين بالنسبة الى قوله اكرم العلماء اما الاول فظاهر واما الثاني فلان دلالة
لا يجب على عدم الوجوب اظهر من دلالة الامر على الوجوب ولا خفاء ايضا في تفاوت الحال
فيما لو فرض الترتيب في المعالجة فانه على تقدير عدم ملاحظة الترتيب يلزم ارتكاب تخصيص
ومجاز اما الاول فلقوله لا تكرم الاصوليين واما الثاني فلقوله لا يجب فلابد من حمل الامر
على الاستحباب مع تخصيص العلماء بغير الاصوليين بخلاف ما اذا فرض التخصيص اولا فانه
بعد ذلك يصير العام الاول اخص مطلقا من العام الظاهر في عدم وجوب الاكرام فيخصص
لدوران الامر بين التخصيص في قوله لا يجب والمجاز في قوله اكرم وقد عرفت ان التخصيص اولى
من ارتكاب سائر انواع المجاز وكيف كان فحيث ان المقام مما يتفاوت فيه الحال فيه وان كان
الظاهران متباينين كما اذا قيل اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ولا تكرم الاصوليين فالاقوى
تقديم العلاج في الدلالة على العلاج في السند ولان العرف لا يتاملون في ذلك ولازمه
تخصيص العام الاول بالخاص ثم تخصيص العام الثاني بالعام المخصص لانه في نفس الامر يكون المراد
به الاخص وقد يحتمل القول باندراجه في الاخبار العلاجية لتباينهما ظاهرا الا انه قد يحتمل التفصيل
بين ما كان الخاص دليلا قطعيا او لبيا فيحكم بالاول في الاول وبالثاني في الثاني الا ان الاقوى
هو ما عرفت هذا تمام الكلام في الصور الثلثة المتفرعة على ما اذا كان التعارض بين واحد
من الادلة وبين الباقي واما اذا كان التعارض بين الجميع فالصور المفروضة فيما تقدم يتاتى
فيه ايضا اذ المتعارضان منهما بالنسبة الى الثالث لابد وان يكونا على احدى الصور مضافا

الى ان

الى ان هذين المتعارضين اما يكون احدهما نصا والاخر ظاهرا او كلاهما ظاهرين فان نصوصية
كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر غير معقول الصورة الاولى ان يكون المتعارضان نصين بالنسبة
الى الثالث مع ظهورهما في نفسهما ايضا كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء
ويستحب اكرام الاصوليين فكل واحد من الاخيرين ينهض بتخصيص الاول ويعالج بينهما بما هو
المعالجة بينهما من الاخذ بالمرجحات في الدلالة والا فالحكم بالاجمال الصورة الثانية الاولى بحالها
مع نصوصية احد المتعارضين ايضا كما في قول القائل لا تكرم العلماء ويستحب اكرام الاصوليين
ويجب اكرام الاصولي من اهل المشهد فيحمل العام الاول على العام الثاني فيحكم بحرمة ما عدا
الاصولي من العلماء والعام الثاني على الخاص فيحكم بوجوب اكرام الاصولي المشهدي ولا يتفاوت
الحال في ملاحظة الترتيب في هذين الصورتين كما لا يخفى الصورة الثالثة ان يكون المتعارضان
ظاهرين بالنسبة الى الثالث ومع ظهورهما ايضا فالنسبة بين الكل اما ان يكون التباين
او العموم من وجه او في بعض الاول وفي الاخر الثاني فعلى الاول كما اذا ورد لا تكرم العلماء
ويستحب اكرام العلماء ويباح اكرام العلماء لابد من الرجوع الى مرجحات الصدور وعلى الثاني
وعلى الاول كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويباح اكرام اهل البصرة ففي مورد التعارض
وهو العالم الفاسق البصري يحكم بالاجمال كما انه يحكم بالاجمال في العالم البصري الغير الفاسق
والفاسق البصري وعلى الثالث كما اذا ورد اكرم العلماء ويباح اكرام العلماء ولا تكرم الفساق
فيعالج اولا بين المتباينين بالتخيير عند عدم المرجح وعلى تقديره فيؤخذ به ثم يعالج بين الترجيح
او المختار وبين الثالث الصورة الرابعة الثالثة بحالها مع نصوصية احدهما الصورة الخامسة

والسادسة ان يكون احد المتعارضين نصا والاخر ظاهرا بالنسبة الى الثالث مع ظهورها
في نفسهما او نصوصية احدهما بالنسبة الى الاخر ايضا والسابعة كثيرة والحكم ظاهر والضابط
في الكل هو تقديم الاظهر على الظاهر من غير ملاحظة الترتيب في حمل الظواهر على النصوص في
تفصيل الامثلة بذكرها يحتاج الى زمان اوسع مما احاط بنا من هذا الجزء من الزمان
والله الموفق وهو الهادي هداية بعد ما عرفت تحقيق القول في المرجحات التي يتقوى
بها احد الدليلين على الاخر دلالة لابد من تحقيق الكلام في المرجحات الصدورية وقبل
الخوض في المطلب لابد من ان يعلم ان الحكم برجحان احد الدليلين على الاخر واثبات الحكم
الشرعي باحدهما دون الاخر يحتاج الى دليل وعند عدمه لا يجوز الحكم بالترجيح لان عند
عدم الترجيح فالحكم اما التخيير كما هو المحقق او التساقط والتوقف والمفروض اقامة البرهان
من الطرفين على المذهبين فالاخذ بالترجيح على كل واحد من المذهبين بدون دليل
يوجب طرح البرهان القائم على المذهبين بغير دليل وفساد ذلك اجلى من ان يبين
وكيف كان فقد مرت الاشارة منا في الهدايات السابقة على ان المرجحة كالحجة يتوقف
على دلالة وعند عدمها يحكم بعدمها لان الشك في ذلك يكفي في الحكم بعدمها فلابد
من الاقتصار على ما ثبت بدليل معتبر كونه مرجحا مثل ما ورد في الاخبار العلاجية على تعددها
انتهاضها عليها كما ستعرف الى غير ذلك من وجوه الادلة الناهضة على الاخذ بوجوه التراجيح
التي تعرف تفصيلها عن قريب ولنبدء بذكر الاخبار الواردة في هذا المضمار تيمنا فنقول انها كثيرة
جدا بل تبلغ الى نيف وثلثين على ما حكي الا ان اظهرها دلالة واشهرها رواية مقبولة

عمر بن حنظلة وتتلوها في بعض الوجوه مرفوعة زرارة المروية في غوالي اللئالي فالاولى
هو ايرادهما والاكتفاء بهما عن غيرهما فقد روى المشايخ الثلثة بل الاربعة لوجودها
في الاحتجاج ايضا هذه الرواية ففي الكافي محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى
عن صفوان عن داود بن حصين عن عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجلين
من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك
قال ع من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذ سحتا
وان كان حقا ثابتا له لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال الله عز وجل يريدون
ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ع ينظران الى
من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا
به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا
رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل واحد اختار رجلا
من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم
قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به
الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه
قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا
ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور
ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله قال

رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكما
مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة
فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق قلت جعلت فداك ارأيت
ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة
والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال يؤخذ ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت
فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هو اميل اليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك
فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات والكلام في هذه الرواية تارة
يقع في السند واخرى في الدلالة اما الاول فنقول لا وجه للاعتبار في سند هذه الرواية ولذا
اشتهرت بالمقبولة ولعل حجيتها بها ليس بواسطة كونها معمولا بها عندهم بل لان هذه
الرواية لا تندرج في احد اقسام الحديث لاختلاف الاصطلاح في بعض رواتها على وجه لا يدخل
منها اصطلاحا الا انه يظهر منهم الاعتماد عليها فتدبر وكيف كان فرواة هذه الرواية تحسن
عدى داود وعمر بن حنظلة كلهم موثقة فان محمد بن يحيى العطار ومحمد بن الحسين بن ابي الخطاب
من اعاظم الاصحاب كمحمد بن عيسى وصفوان مما قيل في حقه لا يروي الا عن ثقة كابن ابي عمير مع انه
من اصحاب الاجماع واما داود فقد نقل الشيخ وابن عقدة انه واقفي ووثقه النجاشي فيحتمل ان
التوثيق للرواية مبني على ترجيح قول النجاشي لكونه اضبط وقد يقال بان اضبطية النجاشي يعارضه

صراحة كلام الشيخ في الحكم بوقفه فان الوقف ظاهر في الامامية بخلاف كلام الشيخ
وعلى ذلك يبتني في الرد على من زعم ان صراحة كلام الشيخ تنهض قرينة لصرف كلام النجاشي
عن ظاهره وفساده غير خفي على احد اذ لا معنى لصرف كلام متكلم عن كلام متكلم اخر
اللهم الا ان يقال ان مرجع كلام الشيخ الى العلم بكونه واقفيا ومرجع كلام النجاشي على
عدم العلم فلا تعارض بينهما كما لا تعارض بين مطلق المعدل والجارح وهو كما ترى
واما عمر بن حنظلة فقد قيل انه ممن لم يصرح فيه اهل الرجال بمدح ولا قدح الا ان المحكي
عن الشهيد الثاني في حاشية الخلاصة انه حقق توثيقه في مقام اخر وقد حكم بوجه
التوثيق المذكور ابنه صاحب المعالم فيما حكى عنه باني رايت بخط والدي انما الوجه في توثيقه
ما رواه الشيخ في التهذيب عن يزيد بن خليفة في باب المواقيت عن الصادق ع قال قلت
لابي عبد الله ع ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ع اذن لا يكذب علينا ولا دلالة
فيه على التوثيق وهو مما لا يصغى اليه اما اولا فلان الحكم بتوثيقه اولا كاف من الشهيد
فلعل توثيقه لم يكن مستندا الى هذه الرواية لاحتمال اطلاعه على ما كتبه واما ثانيا
فلان دلالة الرواية على التوثيق ظاهرة لان عدم الكذب في حيال ذاته لا يصلح ان يكون
مترتبا على الاتيان بالوقت كما انه يترتب الدخول في الجنة على الاسلام في قولك بعد
ما قيل اسلمت اذن تدخل الجنة فلابد ان يكون قوله اذن لا يكذب علينا علة لا رجحه
والظاهر هو ما له مدخل في عدم الكذب كالوثاقة ونحوها وبالجملة فهذه الرواية تتقى
من توثيق بعض علماء الرجال في الدلالة على الوثاقة فتدبر واما الثاني فقد اورد عليها بوجوه

الاول انه اخص من المدعى لاختصاص مورده بحكم القاضي في القضاء في الموضوعات
كالدين والارث ونحوها الثاني ان الترجيح بالشهرة بعد تساويهما في العدالة يستلزم
الاخذ بالاعدل وان خالف المشهور وفساده ظاهر ضرورة استقرار عملهم على الاخذ
بالضعاف المطابق للمشهور وطرح الصحاح في قباله وان بلغ في الصحة ما بلغ الثالث
ان ظاهر الرواية يوجب جواز تعدد الحاكمين في واقعة واحدة وهذا مما لا يكاد التزام به
والجواب اما عن الاول فبمنع الاختصاص كما يشعر بذلك احتجاجهم بالرواية في القضاء
والرواية والفتوى فان العام لا يخصص بالمورد وعن الثاني فبما نبهنا عليه في بعض مباحث
الظن من ان المراد بالشهرة هو الشهرة في الرواية دون الفتوى او الاعم منهما ودل الاجماع
على وجوب تقديم الرواية المشهورة نقلا على الرواية التي رواها الاعدل وعن الثالث
بانها محمول على ما هو المعهود من استحباب مشاورة العلماء في الحكم كما هو المذكور
في اداب القضاء وقد يورد ايضا بوجوه ضعيفة تارة على الرواية وليس لها و التحقيق في الايراد
عليها امور منها انه قد اعتبر فيهما في مقام الترجيح اجتماع امور اربعة الاعدلية والاورعية
والافقهية والاصدقية ولا اكاد اظن ان الاخباري ايضا يلتزم بذلك اذ قل ما يوجد ما
يجتمع فيه الامور الاربع والتفكيك بينها مما ينافيه ظاهر العطف وعلى تقدير التفكيك
فلا دلالة في الرواية على الاقتصار على المرجحات المنصوصة في مقام الترجيح بل يكون على
هذا التقدير واردة في مقام تاسيس الطريق كما لعله يومي اليه ظاهر الاصدقية كما ستعرف
ومنها ان العلم بالاعدلية متعسر في الاغلب اذ غاية ما يتكلف في المقام هو الظن

بمجرد الملكة واما شدتها فيها في واحد دون واحد فيها فلا سبيل لنا اليه جدا فان مدار تشخيص
هذه الامور في مثل زماننا على الرجوع الى ما ذكره اهل الرجال في اوصاف الرواة ومن الظاهر
انه لا يستفاد منها ذلك لان تمجيد بعض الرواة بذكر بعض ما لا دلالة فيه على عدم اتصاف
غيره به وذلك امر ظاهر ومن هنا قلنا بان ما قد يوجد في بعض الاخبار من الثمرات المترتبة
على بعض الاعمال لا يدل على افضلية ذلك العمل بالنسبة الى غيره فتدبر ومنها ان ذكر موافقة
الكتاب في عداد المرجحات مقارنة لمخالفة العامة ثم تعقيب ذلك امر بالاخذ بما خالف العامة
لعله لاجل لطيفة هي ان كل ما وافق الكتاب فقد خالف العامة والا فلا وجه لذلك لان توسيط
بين الاخذ بالمشهور وبين ما خالف العامة مما لا نعرف له وجها بيان ذلك هو انه
لا يخلو اما ان نقول بتخصيص الكتاب بالخبر الواحد او لا نقول فعلى الاول لا بد من ذكرها بعد
تمام المرجحات اذ لا اشكال على هذا التقدير في وجوب التخصيص بعد ما ترجح احد المتعارضين
على الاخر ولو بواسطة مخالفة العامة وعلى الثاني فلا بد من ذكرها قبل مرجح ولا اقل من ان
يكون في عرض المشهور ومنها ان الامر بالارجاء والتوقف مما لا يصح على اطلاقه اذ ربما
لا يمكن ذلك فلعل ذلك مما يؤذن باختصاص الرواية فيما يمكن تحصيل العلم فيه في امثال
ازمنة الائمة عليهم السلام صدور الرواية فلا مدخل للتهديد بدفع نفي الريب عنهما من هذه الجهة
فاحتمال التقية غير مدفوع فلا بد ان يكون المراد بنفي الريب هو الريب الموجود في الطرف
المخالف للمشهور فلا بد ان يكون المراد بعدم الريب هو انتفائه بالنسبة الى الريب الموجود
في خلاف المشهور ومتى حققنا انتفاء الريب في احد الخبرين مع وجوده في الاخر ولو من جهة

واحدة يجب الاخذ بما ليس فيه الريب اخذا بعموم التعليل لا يقال لا يجوز التعدي الى غير
مورد العلة اذ لعل المناط في العلية هو المقدار المخصوص من الاقوائية الحاصلة في الخبر
المشهور بالنسبة الى الشاذ وهذا المقدار المخصوص وان كان يمكن حصوله في احد الخبرين وان
لم يكن مشهورا الا انه حوالة على المجهول اذ لا سبيل الى تشخيصه فلا بد من الاقتصار على المورد
المعلوم حصول المقدار المذكور لانا نقول بعد النص على اطلاق العلة لنا ان نقول
ان الاقوائية الحاصلة في المشهور لا تزيد على سائر المرجحات كما لا يخفى واما احتمال ارادة
الشهرة الفتوائية في المقام فضعيف جدا لا يعرج الالتفات اليه واضعف منه ما وجدناه في
كلمات بعض المعاصرين من ان المراد بكون الخبرين مشهورين ان يكون احدهما متصفا
بالشهرة عند القدماء والاخر عند المتاخرين وهذا الكلام لغاية سخافته لا يلتفت انظار العلماء
الا ان ذكره للتنبيه لئلا يتوهم في المقام والا فهو مما يضحك به الثكلى ومنها ما ورد في الروايات
ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا وما وافق كتاب الله فخذوه ووجه الدلالة ظاهر بعد
وضوح ان المناط هو ان يكون لكل حق حقيقة فانه يؤذن بان المراد استكشاف الواقع ومنها
الاخبار الامرة بالاخذ بما خالف العامة وتوضيح المقام ان الوجه في ترجيح ما خالف العامة
على ما وافقهم يحتمل ان يكون امورا الاول ما علله شيخ الطائفة وتبعه في ذلك المحقق ايضا
من ان المخالف للعامة ابعد عن التقية واقرب الى ما يرد في بيان الحكم الواقعي وهذا الوجه
وان كان يساعده صحيح الاعتبار الا انه لا يظهر من الاخبار نعم ربما يستفاد من بعضها ذلك
مثل ما رواه الشيخ في باب الخلع عن الحسن بن سماعة عن الحسن بن ايوب عن ابن بكير

عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية
وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه فانه يمكن استفادة الوجه المذكور من
هذه الرواية ثم انه ليس المراد بان جميع ما يشبه قول الناس فيه التقية كما انه ليس المراد بالثاني
هو الجميع للقطع بموافقة بعض الاحكام الواقعية لاقوالهم كالقطع بورود التقية فيما لا يشبه
قولهم كما لا يخفى ثم ان المراد بالمشابهة ان يكون نفس الفتوى مشابهة لفتاويهم او يكون
استنباط الفتوى من المدلول شبيها لاستنباطهم كان يكون الدليل استحسانا او قياسا
ونحو ذلك والمحمول على التقية هي الجهة المشابهة فقط فالمحمول على التقية في قول ابي جعفر عليه السلام
لزرارة حيث سئله بقوله اصلي نافلة وعلي فريضة او في وقت فريضة قال لا انه لا يصلي نافلة
في وقت فريضة ارايت ان كان عليك من شهر رمضان اكان لك ان تتطوع حتى تقضيه
قال قلت لا قال فكذلك الصلوة فان تقريب ما ذكر ايما هو الاستدلال لا نفس الحكم فان المنشأ
هو الاستدلال فقط ومثله قياسه الحج عن الاب على الدين الواجب الثاني هو اقرب
مضمون المخالف للواقع من الموافق والفرق بين الوجهين هو ان الاول ترجيح جهة صدور
الرواية والثاني يقوي مضمون الرواية كما هو ظاهر وهذا الوجه مما يظهر من جملة من الاخبار
كما في المقبولة حيث علل ذلك بقوله عليه السلام ما خالف العامة ففيه الرشاد وفي المرفوعة فان الحق فيما خالفهم
بناء على ما هو الظاهر من ان كلمة ما موصولة وفي رواية اخرى فان الرشد في خلافهم وفي
رواية علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد
الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد فاستفته في امرك

فاذا افتنا لا شيء محقة بخلافه فان الحق فيه واوضح دلالة من ذلك مرفوعة ابي
اسحق الارجاني الى ابي عبد الله ع قال قال عليه السلام اتدري لم امرتم بالاخذ
بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا ع لم يكن يدين الله بدين الا
خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين ع عن
الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عند انفسهم ليلبسوا على الناس
ولعل المراد ان اصول مطالبهم الموروثة من اسلافهم التي يتفرع عليها فروع مذاهبهم
في الموارد المتفرقة في الفقه والاصول مخالفة لما بين لهم الامير ع والا فاغلب المخالفات
في المسائل الفقهية انما نشأ بعد زمان الامير ع وفي زمان السابرين من هذه الامة نعم
ذلك الشقي ما اقتصر في مخالفة الصادق ع حتى قال فيما حكي انه خالفت جعفرا في كل
ما يقول او يفعل لكني لا ادري هل يغمض عينيه في الركوع او يفتحهما قاتلهم الله انى يؤفكون
الثالث ان يكون الوجه في المخالفة هو مطلوبية مخالفتهم على ان يكون المخالفة معتبرة
من حيث الموضوعية فلا يكون المناط في كشفها عن صدور الرواية من غير جهة
التقية كما هو المراد في الوجه الاول او اقربية المضمون للواقع على ما هو المناط في
الوجه الثاني ويمكن استظهار ذلك من قوله فان الرشد في خلافهم اذ لو جعلنا الخلاف
مصدرا فيكون المعنى فان الرشد في مجرد مخالفتهم ومحض خلافهم وكذا يستفاد من
قوله فان الحق فيما خالفهم اذا اعتبر كلمة ما مصدرية لا موصولة واذ قد تحقق هذا كله
فنقول ان الوجه الثالث مما لا محصل بما نحن بصدده لكنه كما عرفت مبني على استظهار

غير ظاهر وان كان محتملا والوجه الاول وان كان يساعده الاعتبار الا انه لم يكن مثلو
من الاخبار نعم يمكن الاتكال عليه عند ما يراد تشخيص عمل العلماء بمطلق القوة والوجه الثاني
لو تم كما عرفت من دلالة الاخبار عليه ينهض بما هو المقصود حيث ان المناط فيه هو الاقربية
الى الواقع فيعلم منه ان الاقرب الى الواقع مقدم على غيره وهذا هو الوجه في تعويل الاصحاب
على الاخذ بما هو الاقرب الى الواقع عند المعارضة وليس في ذلك متابعة للعامة كما افتراه
بذلك بعض القاصرين فحاشاهم عن متابعة من يلعنوا لطواهرهم عن وجوب
مخالفتهم وهل يرتضي المنصف من نفسه ان يظن في حق الشيخ والمحقق والعلامة
مثل هذا الظن فان بعض الظن اثم وقد يستدل على ذلك مضافا الى ما عرفت
بوجهين اخرين احدهما ظهور الاجماع على ذلك وليس كل البعيد وقد نقل الاجماع
غير واحد من اصحابنا كالعلامة في النهاية والاستاد الاكبر في بعض رسائله
وسيد المفاتيح ويستكشف ما ذكرنا من الرجوع الى كلماتهم حيث تمسكوا في
مقام الاستدلال باحراز صغرى الادلة من غير ملاحظة ان مجرد احراز الصغرى
لا يجدي في اثبات الحكم المستدل عليه نظرا الى ان الكبرى مفروغ عنها وقد عرفت
تعليل الشيخ والمحقق في مخالفة العامة فراجع وثانيهما قاعدة الاشتغال فان الامر
دائر بين الاخذ بما في طرفه المرجح الظني والتخيير اذ المفروض انتفاء التساقط على المختار
فان قلت قد علم مما مر في بعض مباحث الظن ان الاشتغال في المسألة الفرعية
ربما يقدم على الاشتغال في المسألة الاصولية وعلى ذلك يثبت في دوران الامر

اعمال الحجة الحاصلة من دليل الانسداد ثم حاول التعميم بالقاعدة المزبورة فلعل المقام ايضا
من الموارد التي يقدم الاشتغال في المسألة الفرعية عليه في الاصولية قلت فرق ظاهر
بين المقامين اذ ادلة التخيير بين الدليلين الواردة في مقام علاج المتعارضين ناطقة بان
الطريق هو احد الخبرين وبعد قيام الدليل الاجتهادي على التخيير لا وجه للاحتياط في
الفرعية بخلاف ما ذكرنا في مباحث الظن كذا افاد دام ظله قلت فيه ما لا يخفى اما اولا
فلان المفروض في دليل الانسداد حجية مطلق الظن بواسطة الاحتياط في المسألة الاصولية وبعد
اعتبار الظن وقيامه على ان السورة ليست جزءا في الصلوة لا وجه للشك في كونها جزءا حتى
يتحقق موضوع الاشتغال في المسألة الفرعية فكلما فرض حجية دليل ولو بواسطة الاحتياط
لا يعقل الشك الشرعي في المسألة الفرعية لان الشك في المسألة الفرعية مسبب عن الشك
في المسألة الاصولية وهو دام ظله العالي متفطن بذلك ايضا الا انه دفعه بعدم التنافي بين
مفاد الظن القائم على عدم الوجوب وبين ما يدل على وجوبه بالفرض لكونه واقعا في
اطراف العلم الاجمالي في المسألة الفرعية وظني انه غير مجد لان العلم الاجمالي القاضي بالاحتياط
انما ارتفع بواسطة حجية الظن القائم على احد اطراف العلم الاجمالي نعم ذلك يجدي فيما لو كان الشك
ناشيا من غير الجهة التي اقيمت عليها الحجة الظنية وذلك ظاهر واما ثانيا فلان اطلاق ادلة التخيير
لا يفرق فيه بين ارتفاع الاحتياط في الفرع وبين ارتفاعه في المسألة الاصولية فلو اخذنا به
يلزم القول بالتخيير مطلقا كما لا يخفى فالحق عدم استقامة الوجه المذكور نظرا الى ما حققنا من
ان اصالة البراءة محكمة فيما دار الامر بين التعيين والتخيير وان قلنا بتقديم الاشتغال في المسألة

الاصولية على الاشتغال في المسألة الفرعية على انه قد يحتمل ان يكون المرجح النوعي
في طرف الغير فلا يمكن الاستناد الى الاشتغال لتعارضه من الطرفين فتم هذا تمام الكلام
فيما يستفاد من الروايات والادلة الخاصة واما الكلام فيما هو قصارى المذاهب بتقريب عار عن
التلويحات الاخبارية والاجماعات المنقولة ربما يمنع منها مانع وحيث ان دابي التعرض
مما يمكن ان يحاط به محل ارخاء لعنان الخصم واغماضا عما ذكرنا نفصل الكلام على مقتضى الدليل
والا فالتخيير بحسب ما ذكر قطعا فنقول انه قد يدعى جريان دليل الانسداد القاضي بحجية مطلق الظن
في نفس مسألة الترجيح وتقريره هو انه لا ريب في وجوب الترجيح على المجتهد في الاخبار المتعارضة
اذ لو لم يؤخذ به لزم طرح الاخبار الكثيرة المستلزمة للمخالفة القطعية والمرجحات المنصوصة
وقد عرفت حالها من عدم انضباطها وقلة مواردها وعدم امكان الجمع بينها في الروايات
المختلفة والاحتياط بالجمع بين مدلولي المتعارضين غير ممكن او غير واجب اجماعا فلا بد من
الاخذ بالظن القائم على احد الطرفين ضرورة بطلان ترجيح المرجوح على الراجح فان قيل فليرجع
الى التخيير في كل الموارد قلنا مردود بالعلم الاجمالي بالمخالفة القطعية على تقديره ولكن الانصاف
عدم استقامة الوجه المذكور لان التعارض بين المتعارضين باعمال المرجحات الاجماعية
كحمل الظاهر على النص والاظهر ونحو ذلك من المرجحات المعمولة في الدلالة على ما عرفت سطرا
منها اذ اغلب موارد التعارض كما يظهر بالتتبع مرجعها الى التعارض في الدلالة وبعد اعمال
المرجحات المنصوصة ايضا على الوجه المعلوم اعتبارها من اجتماع اخبار العلاجية لا نسلم
ان الرجوع الى التخيير يستلزم المخالفة القطعية وتوضيح المقام هو انه قد عرفت ان التعارض

الواقع بين الادلة بحيث لا يحتاج الجمع فيها الى قيام شاهد خارجي على الجمع وقد يحتاج وعلى الثاني
فتارة يكتفي في الجمع اخراج احدهما عن الظهور وتارة لا يكتفي بل لو اريد الجمع فلا لازم اخراجهما
عن ظاهرهما وقد عرفت وجوب الجمع على الاول والرجوع الى الاصل في الثاني ما لم يظهر لاحدهما
مرجح به يتقوى ظهوره بالنسبة الى الآخر فان المطابقة المضمونية مما لا يكون في حمل الظهور
احد الظاهرين على الآخر ما لم يرجع الى قوة نفس الظهور واغلب موارد التعارض يرجع الى
هذين القسمين واما القسم الثالث فبعض المرجحات المتفق على الترجيح بها الاخبار العلاجية
كالترجيح بالشهرة فيما لم يكن معارضة بالاعدلية مثلا او كانت وقلنا بتقديم المعمول على
المرفوعة كما عرفت مما لا كلام في لزوم الاخذ به لكن البعض واما ما سوى بعد ذلك فالعلم الاجمالي
ببقاء التكليف بين الاخبار المتعارضة من جهة الترجيح ممنوع وعلى المستدل اقامة الدليل
على ان للسؤال له بذلك فلا وجه فلا وجه للاعتماد على دليل الالزام في نفس مسئلة الترجيح
لعدم تمامية مقدماته وهل يجدي في ذلك ملاحظة ادلة الدالة على حجية الخبر والاحاد
اولا فيه تفصيل وتحقيقه انه اختلف ادلة المتمسكين بعروة الالزام فمنهم من يرى ان نتيجة
البرهان حجية الظن بنفس الحكم الفرعي وهذا هو المشهور بينهم ومنهم من زعم انها حجية الظن
المتعلق بطرق الاحكام كما علم في محله مستوفى ومنهم من قال بان النتيجة بعد تسليم المقدمات
هو الحكم بوجوب تفريغ الذمة وتحصيل الامتثال الظني والظن بالفراغ كما يحصل بالاتيان
نفس الواقع الظني كذلك يحصل بالاخذ بما هو مضمنه ما يظن كونه بدلا عن الواقع وهو الاتيان
بما يستفاد من الطريق الظني فاصحاب المقالة المشهورة لا يعقل لهم مباحث الترجيح

حيث ان الظاهر ان نتيجة الدليل هو الظن العقلي فلت ذلك على ما هو التحقيق من حكومة العقل
باعتبار الظن بعد ابطال البراءة والاحتياط والرجوع الى الاصول الجزئية واما على تقدير الكشف
كان يكون الالزام مع بطلان المحتملات كاشفا عن كون الظن حجة كما هو المعتمد عند اصحاب
هذه المقالة فيمكن ان يكون الحجة عندهم نوع امارة الظنية فيتعقل عندهم مسئلة الترجيح
كما لا يخفى وكيف كان فعلى ما هو التحقيق لا يمكن التعارض عند القائلين بالظنون الشخصية
نعم سائر للسؤ حقهم بالنسبة الى الادلة التي يعتمدون عليها من جهة ادلة خاصة كالخبر الاحاد
الموثوق بها مثلا واما اصحاب المقالة الثانية فقد يظهر من بعض الاجلة على ما استظهره الاستاد
دام ظله وعلوه من تضاعيف كلماته انه يكفي الاخذ بالخبر المقرون بالمرجح الظني عند التعارض
ما زعمه من اعتبار الظن في الطريق ولا حاجة الى ملاحظة اعتبار الظن في مسئلة الترجيح بالدليل
او بغيره وتوجيهه على ذلك المذهب ان يقال ان الحاصل من دليل الانسداد هو اعمال الظن في
طريق الاحكام والاخذ بما يظن فعلا في كل واقعة انه هو الطريق ولا خفاء في ان الطريق الظني فعلا
في الواقعة التي ورد فيها الطريقان هو المعاضد بالوجه الظني دون الآخر فلا بد من الاخذ به
وطرح مقابله بحسب نفس دليل حجية الاخبار وان لم يكن ذلك المرجح الظني معلوم الاعتبار وهو
ضعيف جدا لان قضية العلم الاجمالي بوجود الطريق المنصوب بين الامور المحتملة كذلك على
هذا المذهب ليس الا اعتبار الظن في تشخيص نوع الطريق بين الانواع المحتملة واما تشخيص
الطريق بين المتعارضين فليس تقضي بذلك شيء من وجوه الادلة التي اتى بها هو وبعض موافقيه
هنالك ونظير ذلك هو القول بحجية الظن الحاصل بالموضوع كالوقت مثلا استنادا الى حجية

دليل الانسداد في الاحكام الشرعية وتوضيح المقام وتحقيقه ان العلم الاجمالي الذي هو الملاك
في دليل الانسداد تارة يدعى على وجه يقتضي بحجية الظن المتعلق بنوع الامارة فيكون الظن بخصوصية
بخصوصية الامارة في الواقعة الخاصة خارجا عن مقتضى العلم الاجمالي فيحتاج التعويل عليه
في مقام الترجيح من التماس دليل آخر وذلك كان يقال انا نعلم اجمالا بان الشارع الحكيم قد جعل
لنا طريقا الى مطلوبه ولا تكليف الا بما يستفاد من ذلك الطريق وقد انسد علينا ذلك الطريق
فلا بد من الاخذ بالظن التفصيلي في تشخيص ذلك المعلوم الاجمالي فان هذا الدليل لا يستفاد منه
الا حجية طريق المظنون بحسب نوعه واما ان المقدم في مقام التعارض هو ايهما فلا واخرى يقرر
بوجه والنوعي على وجه يقتضي بحجية الظن المتعلق بشخص الطريق كان يقال انا نعلم اجمالا ان الشارع
الحكيم قد جعل لنا في كل واقعة طريقا الا ما هو مطلوبه في تلك الواقعة وحيث لا نعلمه بخصوصه
فلا بد من الاخذ بالظن في تشخيصه ونظير الاول ما اذا قلنا بثبوت الاحكام الشرعية الواقعية
مع عدم العلم بها ولو من وجه شرعي وبعد بطلان الوجوه المحتملة بحكم العقل بامتناع
الامتثال الظني ووجوب تفريغ الذمة على وجه ظني واما لو تعلق الظن بموضوع الحكم الشرعي
كما اذا ظن بدخول الوقت المستلزم للظن بوجوب الصلوة فيه على الظان فهو خارج عن مقام
الدليل فان العلم الاجمالي في نفس الاحكام لا يقتضي الا حجية الظن في نفس الاحكام ونظير الثاني
ما اذا قلنا بانا نقطع بان هذه الحركات والسكنات الصادرة منا طول الليل والنهار مشتمل
على امور واجبة علينا وامور محرمة بالنسبة الينا ولما انسد باب العلم في تشخيص هذه الحركات
انفتح طريق الظن بها ما لا اقناع به في مقام الامتثال والمذكور في كلام الزاعم المذكور هو

الوجه الاول وقد عرفت انه غير واف باثبات المطلوب واما الوجه الثاني فمع فساده في نفسه
غير مذكور في كلماتهم كما يظهر بالتتبع في مطاويها ولعل ذلك هو منشأ الخلط وقد تفطن
بذلك في نظير المقام حيث لم يعتبر الظن بالعدالة مع ان الظن بها ايضا مثل الظن بان المقدم
من المتعارضين هو الموافق للمرجح الظني فراجع كلامه بل الحق ان ارباب هذه المقالة الباطلة كما
ليس لهم العمل بالمرجحات الظنية كذلك ليس لهم العمل بالمرجحات المنصوصة فان العلاج المنصوص
بواسطة الاخبار العلاجية انما يعالج به فيما هو الحجة عند السائل لا فيما هو الحجة مطلقا وتحقيق ذلك
ان القائلين بالظنون الخاصة يعولون عليها بواسطة قيام حجة شرعية كالاجماع على حجية ظنون
خاصة كاخبار الاحاد ولا شك ان قضية ذلك حجية الخبر في نفس الامر لجميع المكلفين فما
هو حجة لنا فهو حجة للسائل في الاخبار العلاجية ايضا وبذلك يصح الاخذ بالمرجحات المنصوصة
عند تعارض الظنون الخاصة بخلاف ما اذا اشتبه الحجة والطريق في امور محتملة لذلك فان الظن
بان الامارة الفلانية هي الحجة التي يجب عليها التعويل يحتمل ان يكون مخالفا للواقع ولو سلم
الظان ايضا فاظنه حجة يحتمل ان لا يكون حجة واقعية والسائل انما سئل عما هو الحجة في الواقع
والوجوه المذكورة في الترجيح بناء على ذلك يختص بما هو الحجة الواقعية فليس لهذا القائل اعمال
المرجحات المنصوصة فيما ظنه طريقا وحجة اذ لا يعلم بانه هو الطريق الذي يجب الاخذ بتلك المرجحات
عند تعارضه بمثله مثلا لا يقال فلتكن الامارة المظنونة وان لم يعلم بكونها الحجة الواقعية الا انها
حجة قطعية نظرا الى الدليل القاضي بذلك فيصح الاخذ بالمرجحات المنصوصة فيها ايضا لانا
نقول هذه المرجحات ليست لمطلق ما هو الحجة بل لما هو كذلك عند السائل كما لا يخفى فان

ظهور اختصاص السؤال بما هو المتعارف منهم من الاخبار وبما لا يقبل الانكار فيه نعم يمكن
القول باعتبار الظن عند الانسداد بما هو الحجة الواقعية في ترتيب مثل هذه الآثار ايضا الا
انه لا يخرج عن شيء واما على المذهب المختار من ان نتيجة البرهان هو وجوب تفريغ الذمة
الحاصل باتيان ما هو الواقع وباتيان ما هو بدل منه فالتحقيق انه لا يتصور التعارض
ايضا كما عرفت من مذاق المشهور اما بالنسبة الى الطريق بالواقع فظاهر لان النتيجة هو الظن
الشخصي ولا يعقل التعارض بين الظنين كما في القطعين واما بالنسبة الى الظن بما هو
مسقط عن الواقع وبدل منه وان كان يعقل القول بتعلق الظن بنوع الامارة فيصير
الظن المتعلق بتقديم احد افراد ذلك النوع على الآخر خارجا عما هو مفاد الدليل كما عرفت
على تقدير القول بحجية الظن في خصوص الطريق فقط فيحتاج في اثبات حجية مثل هذا الظن
الى دليل آخر غير الدليل الاول الا انه ليس على ذلك المنوال فانا ندعي ان الظن بالفراغ لا يحصل
من خبر العادل فيما يعارضه خبر الاعدل مثلا فالمفرغ للذمة عند التعارض خصوص ما هو
الاقوى وعلى هذا فلا تعارض وبالجملة فنوع الامارة مظنون الحجية فيما اذا لم يعارض
بعضها ما هو اقوى منه فتدبر نعم قد يشكل الامر في ذلك فيما اذا تعلق الظن بحجب الواقع بخلاف
ما هو المظنون كونه بدلا ودفعه بالتزام الاخذ بما هو اقوى الظنين كما قررنا ذلك مفصلا
في محله هذا تمام الكلام بالنسبة الى دليل الانسداد واما الكلام في سائر الادلة الدالة على حجية اخبار الآحاد
فتحقيقه ان يقال ان بعد فرض شمول الادلة الخاصة على حجية مطلق الاقوائية في مقام الترجيح
لا وجه للاخذ بها على مذهب من ذهب الى وجوب العمل بقول العادل تعبدا كما عرفت فيما مهدنا

در

لك من الاصل فلا بد من الاقتصار على المرجحات المنصوصة الثابتة نعم يصح الاخذ بها على
تقدير القول بحجية الاخبار الصادرة ظنا عن الائمة الاطهار فان الاقوائية مرجعها الى
اقوائية الظن بصدور الاقرب فيما هو الملاك في الحجية والمناط في الاعتبار متاكد في الاقوى
دون الآخر وبذلك يظهر ان الاخذ بما هو الاقوى صدورا لازم على ما هو التحقيق من حجية
الاخبار الموثوق بها فان سكون النفس وركونها في الاخذ بما هو الاقوى من الدليلين
ولا حاجة الى اقامة برهان غير ما انتهض على اعتبارها في محله ولا يلزم من ذلك عدم اعتبار
المعارض الآخر نظرا الى انتفاء الوثوق فيه كما هو المفروض حتى يؤول الامر حقيقة الى انتفاء التعارض
كما عرفت نظير ذلك على القول بحجية الظن المطلق والوجه في ذلك ان زوال الوثوق بالمعارضة
لا يقضي بعدم الحجية كما ان الذاهب الى حجية الخبر المظنون الصدور ايضا يلتزم بذلك ولم
لك اجراء مثله على القول بمطلق الظن كما لا يخفى هذا تمام الكلام في المرجحات التي بها يتقوى
احد الدليلين على الآخر باحدى الجهات الراجعة الى كونه دليلا كتقوية الدلالة والصدور
وجهة الصدور وفي المقام مرجحات اخر لا دخل لها في تقوية الجهات الراجعة الى الدليلية
وهو ما يتقوى بها احد الدليلين مضمونا على الآخر كموافقته للامارات الظنية كالاستقراء والشهرة
الفتوائية ونحوها والظاهر جريان الادلة المذكورة فيها ايضا الا ان الاجماع المنقول في كلام
السابق لعله لا ينهض في المقام بدعوى ظهور اختصاصه بما اذا كان المرجح تقوية للدليل
من حيث هو دليل واما مجرد الموافقة المضمونية فلا يورث تقوية في الدليل ولعله يعني بالرجوع
الى الوجوه التراجيح الواقعة في كلماتهم كما يظهر بالتصفح وملاحظة ما تقدم على ذلك هذه المقدمة

فراجعها لا يبقى ان غاية ما يستفاد من الوجوه المذكورة في مقام الترجيح بالوجوه الظنية
هو الظن وهو لا يغني من الحق شيئا فكيف يجوز التعويل عليه في المسألة الاصولية
مع ان الشيخ نفى الخلاف في عدم اعتباره فيه كما عن العدة ونقل اليه الاجماع عليه ونسبه
اليه الشارح في شرحه للوافية الى المحققين فالتعويل على الظن في الترجيح يرجع الى التعويل
عليه في المسألة الاصولية وقد عرفت فساده في مذهب اهل التحقيق لانا نقول بعد
الغض عن ظنية الوجوه المذكورة كما هو ظاهر لمن راجع نفسه منصفا ان ذلك وان اشتهر
عندهم غاية الاشتهار الا ان عدم الفرق بينها وبين غيرها من المسائل الفرعية مما
لا يقضي بذلك الانصاف قلت ولعل الوجه في ذلك هو ان المدار في المرجع في المسائل الفرعية
هو المسألة الاصولية فاعتمدوا فيها على العلم قطعا للدور والتسلسل اللازمين على
تقدير الظن فيها وذلك ليس على ما ينبغي لامكان انتهائه الى العلم في مورد المسألة الاخرى
كما لا يخفى وكيف كان فغاية ما يلزم من نقل الاجماع المذكور هو الظن بذلك فيؤول الامر
الى تعارض الظن المانع والممنوع وقد قرر في محله ان الاقوى هو الاخذ باقوى الظنين فتدبر
في المقام فلعلك تهتدي الى ما هو التحقيق في الكلام والله الموفق وهو الهادي الى الهداية
قد مر تفصيل القول في حكم التراجيح بحسب الكبرى فلنعطف الكلام على تفاصيل الصغريات
تارة في المرجحات المنصوصة واخرى في غيرها في طي هداية اخرى واعلم اولا ان التعارض
بين الدليلين اما ان يكون بحسب الدلالة وقد عرفت ان المناط فيه على الظهور فالمقدم منهما
هو الاظهر واما ان يكون بحسب الصدور وقد عرفت ايضا ان المقدم هو الاقرب الى الواقع

تا

واما ان يكون بحسب جهة الصدور وقد مر ايضا ان المقدم هو الابعد عن التقية
من الآخر وقد يكون التعارض بين كل واحد من هذه الجهات وبين الجهة الاخرى كما
اذا دار الامر بين حمل الرواية على التقية او تصرف في الدلالة فالظاهر هو تقديم الترجيح في الدلالة
على العلاج في السند مطلقا ولو كان المرجح بحسب الدلالة في غاية الضعف وقد مر التنبيه على فساد ما
من زعم تقديم المطلق على المقيد بواسطة موافقة المقيد لمذهب العامة ولعل ذلك محل وفاق
عندهم ولا فرق فيه بين ان يكون المرجح في الدلالة داخليا كما مر او خارجيا وستعرف تفصيله
والوجه في ذلك هو ملاحظة طريقة العرف في امثال الاوامر المولوية واذا وقع التعارض بين المرجح
بحسب السند بالاخذ بالمرجحات السندية الداخلية كالاعدلية ونحوها وبينه بالاخذ بالمرجحات
الخارجية كالشهرة مثلا فيظهر من سيد المفاتيح طاب ثراه تقديم المرجح الخارجي
على الداخلي مطلقا ولعله ليس في محله على اطلاقه اذ ربما يكون الاقرب هو المرجح الداخلي نعم يمكن
القول بان الغالب هو تقديم الخارجي لانه هو الاقرب فالمناط هو الاقربية واذا عرفت ذلك
فاعلم ان المرجحات المنصوصة مختلفة غاية الاختلاف واوضح الروايات الواردة فيها هي مقبولة
فنسوق الكلام فيها توضيحا لما اشتمل عليها من الفقرات وتعقيبا لتقديم بعضها على الآخر
فنقول انه قد اعتبر فيها الترجيح او ما بعده امور وهي الاعدلية والافقهية والاورعية والاصدقية
والاخذ بظاهرها كما مر غير نافع في مقام الترجيح لندرة اجتماعها في الغاية بل ينبغي ان يكون المدار
الترجيح لكل واحد منها ويكشف عن ذلك امور الاول ما ان العارف بصناعة الكلام ومن له
ذوق في تحصيل المرام اذا تامل في سياق الخبر واعطاه حق النظر لعله يقطع بذلك فان اجتماع

امور فى مقام التعبير مع اعتبار كل واحد منها على حدة فى مقام التاثير بما ليس بذلك البعيد
واما ثانيا فان السائل لم يعدل الى السؤال عن اجتماع بعضها دون الاخر مع ان الترتيب الطبيعى على
تقدير اعتبار الامور الاربع تقتضى بذلك واما ثالثا فان تفرد الاعدلية عن اخواتها فى مرفوعة
زرارة شاهد صدق على اعتبار كل واحد منها فى مقام الترجيح واما رابعا فلان اعتبار الافقهية
مع الاعدلية فى غاية البعد فان ما هو المعتبر من العدالة فى الخبر هو التحرز عن الكذب واما
الاجتناب عن غيره من المعاصى فلا دخل له فى صدق الخبر الا ان يكون المراد على التعبد الصرف
ولا يقول فما هو الحاصل من احدهما يحصل من الاخر فينبغى ان يحمل على ان المعتبر فى مقام الترجيح
هو احد هذه الامور ولا يضر فى ذلك تكرار احدها ولو بعبارة اخرى غير العبارة التى جربها
اولا اذ لا شبهة ان خبر العادل اقرب الى الواقع من خبره و فقيه ذلك افقهية الاعدل من غيره
وذلك امر ظاهر بالرجوع الى كلماتهم فان المناط عندهم الاقربية ولذلك يقدمون روايات
حسن بن على بن فضال مع كونه فطحيا على رواية بعض لو وان كان اماميا حيث انه لم يتكل على
الروايات التى رواها عن ابيه لعدم بلوغه حال التحمل مع ان المعتبر عندهم هو البلوغ حال الرواية
ومن هنا ينقدح لك الوجه فى تقديم رواية صاحب الواقعة على غيره لكونه على حرص من ضبط
الرواية فى الاغلب ومن المرجحات المذكورة فى المقبولة اشتهار احد الخبرين دون الاخر بحسب الرواية
وقد عرفت المراد منه وتوضيحه ان الشهرة فى المقام المراد منها معناها اللغوى كقولهم سيف شاهر
اى ظاهر بارز لا سترة عليه ولا يخفى عند احد ولذلك اورده فى الرواية بقوله فان المجمع عليه
لا ريب فيه فالرواية التى تداولوا بين الرواة ويحكيها جماعة من الثقاة تعد مشهورة وما

انفرد فى روايتها بعض الرواة على وجه يستراب فيها هو الشاذ النادر ثم المراد باشتهار الرواية
هو اشتهارها على وجه ينتهى على اشتهارها الى المعصوم واما لو اشتهرت فى بعض الطبقات
دون اخرى فالظاهر ان الرواية ليست شاملة لها وان كان لا يبعد الحاق مثلها بالمشهورة كما
لا يخفى ثم ان فى امثال هذه الازمنة قد يشكل العلم بموضوع هذه الشهرة لاجتماع الاحاديث
فى الاغلب فى الكتب المشهورة عندنا من تصانيف مشايخ الستة وافتراق الاصول التى اخذوا
منها من الاصول الاربعمائة نعم يمكن استظهار ذلك من تعدد طرق الرواية فان بعضها
مروية فى جميع تلك الكتب ومع ذلك قد يكون طريق صاحب الكتاب متعددا فيها او بعضها بل
فى ذكرها بعضهم وبالجملة فلا ريب فى اعتبار مثل هذه الشهرة فى الرواية عند الاصحاب فلا ينبغى
فيها الاطناب ثم انه قد زعم بعضهم شمول الشهرة هذه للشهرة فى الفتوى وقد رد فيما فى محله
بما لا مزيد عليه الا ان الشهرة فى الفتوى ايضا قد يمكن ان يكون مرجحة للرواية فلا بأس بذكرها
اجمالا تتميما للبحث وهى على اقسام فتارة لا يحصل منها الترجيح لاحدى الروايتين ولا التوهين لاخرى
وتارة يحصل الترجيح فقط وحينئذ فقد يكون من المرجحات الداخلية وقد يكون من المرجحات
الخارجية وتارة يحصل منها التوهين ايضا اما القسم الاول فيتحقق فى موارد منها ما اذا علم
بفساد مدرك المشهور كاستنادهم الى رواية عادمة الدلالة على مطلبهم مع القول بانها
لا تصلح لان يكون قرينة صارفة كما هو التحقيق او مع عدم كشفها عن القرينة كشفا قطعيا او ما
اذا قلنا بالاول فالشهرة تنهض قرينة على ارادة خلاف الظاهر كما اذا كانت كاسفة ومنها ما
اذا كان باحد المشهور دار لا يصلح للترجيح كما اذا كان اصلا من الاصول العملية ومنها ان يكون

ماخذهم مختلفة كما اذا ادعوا استحباب شىء فبعضهم للاحتياط والاخر لتضعيف الرواية
مثلا او الاخر للتسامح مثلا الى غير ذلك من وجوه اختلاف المدارك فيكون الشهرة تقييدية
نظير الاجماع التقييدى ومنها ما اذا كان الاخذ مردداً بين واحد من الامور المذكورة وبين
ما يصلح للترجيح وبالجملة ففى امثال هذه الموارد لا وجه للتعويل على الشهرة فى مقام الترجيح
واما القسم الثانى فكما اذا علم استناد المشهور الى الرواية على وجه يورث اطمينانا فى صدورها
او جهة صدورها او دلالتها وكما اذا اتفق المضمون الواقعى بالحكم المطابق لمضمون احد الخبرين
فعلى الاول يكون الشهرة من المرجحات الداخلية وعلى الثانى يكون من المرجحات الخارجية
واما القسم الثالث فكما اذا علم استناد المشهور الى احد الخبرين مع اعراضهم عن الاخر على
وجه يكشف عن ضعف فيه وقوة لمعارضه ولذا قيل كلما ازدادت الصحاح فى قبال المشهور ازدادت
ههنا ومن المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة قد سبق ما يرشدك الى ان
كلا من مخالفة العامة وموافقة الكتاب والسنة مرجح فى حيال ذاته فيكون اجتماعهما فى
الرواية تنبيها على لطيفة الملازمة بينهما والا فلا يكون لذكر المخالفة بعد ذلك وجه قلت
يحتمل ان يكون المعتبر فى الترجيح اولا اجتماعهما ثم على تقدير عدم الاجتماع فالمرجح هو المخالفة
كما ينبه على مثله فى الاصدقية راجحة وكيف فالاولى تخصيص كل واحد منهما بالبحث فنقول
اما موافقة الكتاب فتحقيق الكلام فيه يتوقف على بيان وجوه المخالفة المتصورة بين الكتاب
والخبر وهى على انحاء شتى احدها ان يكون مفاد الخبر المخالف رافعا لموضوع الحكم الثابت
المستفاد من عمومات الكتاب مثل ما ورد فى الموارد الخاصة من ادلة الاحكام المخالفة

للاصول العملية الماخوذة من العام الكتابى كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو
ذلك وثانيها ان يكون الثابت بالخبر اخص مطلقا مما ثبت بالكتاب مثل ما ورد من تخصيص
وجوب الانصات عند القراءة بحال قراءة الامام ومثل ما ورد فى وجوب نقض جلال
المتعمد بالجنابة وان اصابه ما اصابه فانه تخصيص لقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وثالثها ان يكون بين مفاد الخبر والكتاب عموما من وجه ولم يحضرنى الان مثال له فليتأمل
ورابعها ان يكون المخالفة على وجه المباينة فعلى الاول لا ينبغى الارتياب فى تقديم الخبر
على الكتاب اذ لولاه لم يثبت تكليف قطعا بالاخبار والسر فيه انتفاء المخالفة حقيقة
وانما يظنها مخالفة من لا يكاد يعقل معنى المخالفة كما انه لا اشكال فى لزوم طرح الخبر على الرابع
فان الاخبار بطرح الاخبار المخالفة للكتاب ربما يعد من المتواترات ويسمى بذلك البعيد
فانها زخرف لابد من ضربها على الجدار وعلى الثانى فلا ريب فى وجوب تخصيص الكتاب بالخبر
المخالف للكتاب على تقدير جواز التخصيص مع وجود مرجح لذلك الخبر ولو فى ادنى مراتب
المرجحية لعدم المانع منه ووجود المقتضى له وعلى تقدير عدم جواز التخصيص فلا تعارض
لعدم اعتبار الخبر المخالف للكتاب فيكون المخالفة موهنة للخبر وعلى تقدير عدم المرجح
فالمرجع هو عام الكتاب لسقوط الخبرين بالمعارضة عن الحجية ويسمى المقام محل التخيير لا دائه
الى عدم حجية الكتاب اذ على تقديره كما يجوز الاخذ بما يوافق كذلك يجوز الاخذ بما يخالف الكتاب
وذلك طرح للكتاب من غير وجه فتدبر ولعلك تقول ان التخيير بين الخبرين والاخذ بالمخالف
يقوم مقام الاخذ بالخبر مع الترجيح فكما لا غائلة فى التخصيص مع الترجيح لا غائلة فيه

مع ما هو بمنزلته شرعا وليس ذلك طرحا للكتاب من غير وجه وكيف كان فعلى ما افاده

سلمه الله لا تعارض ولا تنافي بين الجميع لعدم شمول اخبار مورد التخيير ولا من موارد الموافق بالكتاب

على الاول اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلان الترجيح بالعموم انما يحصل بعد فرض بقائه

على عمومه وهو حينئذ دليل مستقل قلت كونه دليلا مستقلا لا ينافي ان يكون مرجحا للدليل

الموافق فان كثرة الدليل ايضا من وجوه الترجيح كما هو معلوم ومستعمل وبالجملة فالذي ينبغي

ان ينظر هو الاخذ بالخبر الموافق وطرح الخبر لحصول الترجيح له بالموافقة ولا سيما فيما قلنا

باعتبار اصالة الحقيقة من باب الظن ولو تنزلنا عن ذلك فالحكم كما نبهت عليه هو التخيير

وعلى تقدير الاخذ بالخبر المخالف فلا ضير في تخصيص الكتاب لان التخيير بمنزلة الترجيح ولا مانع

من ذلك بعد ما هو المعلوم من اطلاق ادلة التخيير وقد اوردت عليه دام ظله فلم ينكره على

وعلى الثالث فان قلنا بان مرجع التعارض في العامين من وجه الى تعارض سنديهما فمن المعلوم

وجوب تقديم الكتاب لكونه معلوم الصدور فيبقى الخبر الموافق سليما عن المعارض لان المفروض

ان المخالف بمعارضته للكتاب فقد سقط عن الاعتبار كما في صورة التباين فالمخالفة موهنة

ح وان قلنا بان مرجع التعارض الى الدلالة مع قطع النظر عن السند ح فالظاهر تقديم الموافق

على المخالف لدوران الامر بين طرح ظاهر واحد والحكم بسقوطه عن الاعتبار وبين طرح

ظاهرين والاول على القول بالاصالة[2] الحقيقة من باب الظن اولى ولا يبعد ذلك بناء على انه

بها من حيث بناء العقلاء ايضا فتدبر وان قلنا بالتفصيل بين العامين من وجه ونحوهما

كما عرفت مما فصلناه لك في محله فيلحق بكل من القسمين حكمه من غير اشكال وينبغي ان يعلم

[2] اعتبار

ان المراد من العموم والخصوص المطلق او من وجه هو ذلك باعتبار موضوع الحكم وذلك

امر لا يكاد يخفى على اوائل العقول واما موافقة السنة والمراد بها قول الحجة او فعلها او تقريره

على وجه قطعي ولا اختصاص لها بالنبي وان كان يظهر من بعض تلك الاخبار ذلك واما السنة الظنية

فهي في عرض الاخبار المتعارضة ولا يصلح للترجيح في حيالها فيما اللهم الا المعاضدة او شهرة في رواية

ونحو ذلك مما هو خارج عما نحن بصدده والكلام فيه كالكلام في الكتاب تحقيقا وتنقيحا واما مخالفة

العامة فلا اشكال في حصول الترجيح بها في الجملة بل ولموافقتهم يسقط الآخر عن الحجية فيما اذا

اذا انضمت قرائن التقية اليه قال شيخ الطائفة اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل

بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم واعترضه المحقق في المعارج بان الظاهر ان المحتج

في ذلك رواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه

مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى

والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى

ولانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها

الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على

تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل انتهى وضعفه

في المعالم اولا بان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسألة علمية بخبر واحد بعيد اذ لا مانع

من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالبه بدليل منعه الا انه رحمه الله بناء على

ما سلكه في الاخبار انما منع من صحة[2] المقام وليس بجيد لان الاخبار في هذا المعنى فوق حد الاستفاضة

بل وكاد يبلغ حد التواتر وثانيا بان الافتاء انما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال

التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ

هو الحق العمل وهو كذلك والسر فيه ان بناء العرف واللغة على الاخذ بالاصول العقلائية

من الامور المشخصة لنفس الارادة وتعيين ما هو المراد منها ما لم يظهر دلالة يمكن التعويل عليه

في صرف تلك الامور والانصاف ان الاعتماد على اصالة عدم التقية في امثال المقام

المقام فيدور الامر بين الاخذ بتلك الاصالة دفعا لاحتمال التقية وبين الاخذ باصالة

عدم القرينة واصالة الحقيقة دفعا لاحتمال التاويل من غير جهة التقية ولا ريب ان الثاني

في كلماتهم اغلب فالاخذ به اقرب كما افاده محقق المعالم نعم قد يمكن ان يكون المقام بواسطة

اختفاف القرائن والشواهد الدالة على عدم التقية مرددا بينهما وقد يؤيد ذلك فيرجح كما لا

يخفى وبالجملة فلا ينبغي كفاية المخالفة في مقام الترجيح على احد الوجوه التي مر اليها الاشارة

الاخذ بالمخالف تعبدا او من الموافق لا يحتمل الا الفتوى او من جهة ان الواقع في خلاف

مقالتهم او من جهة ان في خلافهم حسنا ومصلحة تزيد على مصلحة الواقع وان لم يدرك ولنظيره

جلوس النبي حين ما سمع قيام اليهود عنده دفن الاموات ابدا لمخالفتهم وادغاما لانفهم

فقاتلهم الله انى يؤفكون ثم ان بعض الاخبار يشتمل على الاخذ بما خالفهم وهو ظاهر في المخالفة

القولية وبعض الآخر يشتمل على الاخذ بما يخالف اخبارهم فمن الاول ما قد سمعت مرارا ومن

الثاني ما قد رواه الصدوق عن الرضا ع فانظروا الى ما وافق اخبارهم فدعوه وما رواه القطب

الراوندي عن الصادق ع فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه والظاهر

ان المال في ذلك الى امر واحد كما يكشف عن ذلك اجتماعهما في رواية الصدوق عن محمد

موسى المتوكل عن السعد اباذي عن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن محمد بن عبد الله قال

قلت للرضا ع كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا

الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما وافق اخبارهم فدعوه ولعل ذلك امر ظاهر

لا ينبغي الارتياب فيه وانما الاشكال في تعيين ما هو المقصود من المخالفة في هذه الاخبار

الكثيرة فان الاخذ بظاهرها يوجب اختصاص هذه الاخبار بموارد قليلة لا يكاد يلتزم به الخبير

في مثل هذه الروايات فان مخالفة جميع العامة كما هو الظاهر من الروايات لا يوجد الا في قليل

من الاحكام وهي بعد في ضروريات المذهب في الغالب بل الاغلب نعم قد يتفق ذلك في

غاية الندرة كما في روايات طهارة البئر مثلا وعلى تقدير التاويل منع هنا فيها بان المراد مخالفة

البعض فهل المدار على مخالفة اي الفرق منهم فانهم مع اجتماعهم على امر باطل متفرقين على

وجوه شتى ومذاهب لا تنتهي والاظهر في النظر ان هذه الاخبار انما وردت انموذجا لما

هو اللائق ان ياخذ به ودستورا لما هو الحقيق لان يعمل به وليس المراد بها تشخيص موارد المخالفة

فانها مختلفة جدا لا تكاد تنضبط فان المقتضي للتقية تارة يوجد في المتكلم واخرى

في المخاطب بحسب بلديهما او بلدانهما او السامع او الحاكم في ذلك الزمان او زمان لم و الفقيه

يستشعر بذلك في موارده فان ذلك على انظار ارباب النظر واصحاب البصر وهل يلزم في التقية

وجود قول من العامة على طبق ما يحتمل التقية او لا وجهان قال المحدث البحراني في مقدمات

الحدائق المقدمة الاولى غير خفي على ذوي العقول من اهل الايمان وطالب الحق من ذوي

الاذهان ما اصاب بهذا الدين من اولئك المردة المعاندين بعد موت سيد المرسلين
وغصب الخلافة من وصي سيد المرسلين وتواثب اولئك الكفرة عليه وتزايد الامر شدة
بعد موته ص وما بلغ برجال الائمة ع من الجلوس في زوايا التقية والاضطهاد على محنة
وبلية وحث الشيعة على استشعار شعار التقية والتدين بما عليه تلك الفرقة الطاغية
الغوية حتى كورت شمس الدين النيرة وخسفت كواكب الملة فلم يعلم من احكام الدين
على اليقين الا القليل لامتزاج اخبارنا باخبار التقية كما اعترف بذلك ثقة الاسلام وعلم
الاعلام محمد بن يعقوب الكليني نور الله مرقده في جامع الكافي حتى انه قدس سره تخطى العلم
بترجيح الرواية عند تعارض الاخبار والتجأ الى مجرد الرد والتسليم للائمة الابرار فصاروا
ص محافظة على انفسهم وشيعتهم يخالفون بين الاحكام وان لم يحضرهم احد من اولئك الانام
فتراهم يجيبون في مسئلة واحدة اجوبة متعددة وان لم يكن بها قائل من المخالفين كما هو
ظاهر لمن تتبع قصصهم واخبارهم واحتذى سيرهم وآثارهم وحيث ان اصحابنا رضوان
الله عليهم حصروا الحمل على التقية بوجود قائل من العامة وهو خلاف ما ادى اليه الفهم الكليل
والفكر العليل من اخبارهم راينا ان نبسط الكلام بذكر جملة من الاخبار الدالة على ذلك
لئلا يتوهم الناظر الى مخالفة الاصحاب وينسبنا الى الضلال والتضليل ثم اخذ بذكر الاخبار
المشعرة بذلك ناقلا لما ذكره من المحدث الامين ايضا وذكر في عدادها ما رواه في الكافي
في الموثق عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن مسئلة فاجابني فيها ثم جاءه رجل اخر
فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء رجل اخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب

صاحبي

صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله ص من اهل العراق من شيعتكم قدما
يسألان فاجبت كل واحد بغير ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا ولو اجتمعتم
على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم ثم قال قلت لابي عبد الله ع
شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا قال فاجابني بمثل جواب ابيه قال في الحدائق بعد
توجيه دلالة الرواية على ما هو مطلوب به وذكر طرف من الامور وبالجملة فلا نعلم ان الترجيح بين
الاخبار بعد العرض على الكتاب العزيز من اقوى المرجحات فان جل الاختلاف الواقع في اخبارنا
بل كله عند التامل والتحقيق ناش عن التقية انتهى موضع الحاجة من كلامه وهو كما ترى
صريح في ان الحمل على التقية لا يستلزم وجود قول من العامة على طبقه واعترضه الوحيد البهبهاني
في فوائده بوجوه منها ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب العامة يكون رشدا وصوابا لان
الرشد في خلافهم اذ المراد هو الرشد الواقعي مع قطع النظر عن وقوع الفعل من جهة التقية
والا فهذه الجهة قد يعرض لمذهب من مذاهب العامة فيصير رشدا ومنها ان ذلك لا يصلح
وجها للتقية لان القول بخلاف ما ذهب اليه العامة ولو واحدا ادخل في وقوع الاذى
منهم على الشيعة فانهم كانوا يتهمونهم بامور جزئية فكيف بالقول بما هو خلاف الكل منهم
ومنها ان التقية اعتبرت لاجل ترجيح الخبر الذي هو الحق على الذي هو ليس بحق ورشد على ما يظهر
من الاخبار وهذا ينافي ما ذكره قطعا والتحقيق في المقام ان المحدث المذكور انما قال بذلك
روما لان وجه الاختلاف بين الاخبار لا ينحصر في التقية بالمعنى المعهود بين الاصحاب
بل يمكن ان يكون التقية على هذا الوجه ولم يبعد ذلك ان التقية على هذا الوجه تنقص رتبة الخبر

وانما ساق الكلام في ذلك المقام لا في مقام الترجيح نعم قد نبه على ذلك بقوله ولعلك فلولا
بذلك الترجيح بمثل هذه التقية كما يشعر به قوله من اقوى المرجحات فيرد عليه انه لا يعقل ان
يكون هذه التقية من المرجحات كيف والخبران متساويان في هذا الاحتمال كما اعترضه المحقق
البهبهاني الا ان الظاهر منه في تضاعيف كلماته في المواد الفقهية عدم الاعتداد بمثل هذه
التقية في مقام الترجيح فالانصاف ان مقصوده ما عرفت من ابداء وجه الاختلاف بين
الاخبار وانما رام بذلك ابطال تعميم الاخبار عند المتاخرين من اصحابنا الى الاقسام الاربعة
وعلى ذلك فلا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة اما الاول فلا اختصاص لكون الرشد في خلافهم
بصورة التعارض وعلى اشكال في ذلك ايضا اذ الاخذ بعمومه ربما يخالف الاجماع بل الضرورة
واما الثاني فلان اهل البيت ادرى بما في البيت فلعل المقام تقتضي بالتقية على ذلك الوجه
ولا دليل تقتضي بامتناعه واما الثالث فلما عرفت من ان المقصود بذلك ليس الا بيان
وجه الاختلاف كما هو الانصاف فراجعه تجده وما ذكره من وجه الاختلاف ليس بذلك
البعيد ايضا ويكشف عنه مضافا الى ما ذكره رواية الخثعمي قال سمعت ابا عبد الله يقول
من عرف انا لا نقول الا حقا فليكتف بما يعلم منا فان سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم ان ذلك
دفاع منا عنه ويحتمل ان يكون الاخبار التي يتراءى اختلافها بحسب انظارنا واقعة على وجه من
من وجوه المحتملة في الواقع الا انها خفيت علينا لقصورنا عن الاحاطة بجميع وجوه الواقع
وانحاء نفس الامر ويؤيد ذلك ما قد ورد عنهم من النهي عن انكار ما قد ينسب اليهم ع صونا
عن وقوعنا في الكفر من حيث لا نشعر ومن هنا افتى بعضهم بحرمة الانكار عند سماع الخبر

والرواية

والرواية ويستعلم ذلك من بعض التعليلات الواردة في الروايات القاصرة عنها عقولنا
ورب الارباب ومما روي ان بعض اهل العراق سئلهم انه كم اية تقرء في الزوال فقال ع ثمانون
ولم يعد السائل سؤاله في توضيحه وانصرف فقال الامام ع هذا يظن انه من اهل الادراك والمع
انه لم يستفسر عما قلت له من وجوبه وندبه وسائر كيفياته فقيل له ما اردت بذلك وما هذه
الايات فقال اردت منها ما يقرء في نافلة الزوال فان الحمد والتوحيد لا يزيدان على عشرة
وهي ثمان ركعات وما ورد من حكمهم بوجوب الوتر ثم التفسير بوجوبه على النبي ص في ذلك
من الموارد وكيف كان فهذا احد الوجوه المحتملة في الجمع بين الاخبار المختلفة والله اعلم
ثم لا يخفى ان ظاهر المقبولة المشتملة على هذه المرجحات تقديم الترجيح بمخالفة الكتاب على موافقة العامة
وهو محمول على ما اذا كان الخبر المخالف للكتاب مباينا مثل ما رواه القطب الراوندي عن الصادق ع
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما
خالف كتاب الله فردوه وان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق
اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه والوجه في ذلك المحل ان بعد القول بحجية الاخبار
الظنية فعلى تقدير ان يكون الخبر خاصا يجوز تخصيص الكتاب به فلو فرضنا ان احد الخبرين
المتعارضين يكون مخالفا للعامة مع كونه اخص من الكتاب فيترجح على الاخر ويخص
بعموم الكتاب لان العمل باصالة الحقيقة في الكتاب انما يصح فيما لم يوجد ما يصلح لان يكون
قرينة والمفروض وجود ذلك واما اذا كان الاختلاف بين الكتاب وبين الخبر المخالف على
وجه العموم والخصوص من وجه فان قلنا برجوع التعارض فيهما الى السند في المعلوم لزوم

طرح المخالف بعد معاوضته للكتاب ح وان قلنا برجوعه الى الله لا لانه فيما ضد الله لا لثان و
يرتفع بذلك الخبر المخالف ايض فلا وجه لتقديم الملائم للكتاب على الملائم بالمخالفة
مط وانما يصح ذلك فيما عرفت من المباينة والعموم من وجه كما لا وجه لتقديم الملائم
بالمخالفة على الملائم بالكتاب مط وانما يصح فيما اذا كان الخبر اخص من الكتاب ومن المرجحات
المذكورة في المقبولة قوله ع بل ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالاخر بعد قوله فان وافقهما الخبران لا يخلو ان موافقة الخبرين للعامة على وجهين احدها
ان يكون بعضهم موافقا لاحد الخبرين وبعض الاخر منهم للاخر وهو الظاهر من السياق والثاني ان
يكون كل واحد من الخبرين موافقا لجميعهم بان يكون حكم الواقعة عندهم هو التخيير بين مضمونيهما
فيستفاد احدهما من احدهما والاخر من الاخر وقوله اميل قضاتهم ايض يحتمل بعد ما ذكرنا وجهين
احدها ان يكون المقصود باسم التفضيل ما هو المعهود منه من افادته كثرة الفعل شدته
وثانيهما ان يكون المقصود به كثرة المائلين لا شدة الميل على ضرب من التاويل وهذا الم
يلائم الوجه الاول من الموافقة فان كثرة الميل بعد اختلاف المدارك بعيد سيما بعد
ملاحظة اختلاف القضاة فان الكلام فيمن هو المرجع عندهم في الاحكام الشرعية فقضاة
الشافعي مثلا لا يتصور بعد اخذهم مذهب شافعي كثرة ميلهم الى ما ذهب اليه ابو حنيفة فلا
من الحمل على كثرة المائلين نعم يصح ذلك على الوجه الثاني اذ بعد ما هو المفروض من ان حكم
الواقعة عندهم التخيير فيكون كثرة ميل قضاتهم الى طرف من اطراف التخيير وهذا وان كان مناسبا
لظاهر لفظ العامة فانه ظاهر في الجميع وملائما لاسم التفضيل الا انه بعيد عن السياق كما عرفت

كذا

كذا قيد قلت ويحتمل ان يكون المراد بالموافقة هو موافقة البعض ومع ذلك فلا ينافي كثرة
كثرة ميلهم الى طرف وليس بناؤهم على اصابة الواقع على ما هو عليه نعم لو فرض قصد الملوك
في اصابة الواقع فبعد اختلاف المدارك لا وجه لكثرة الميل واما بعد ما هو المعهود منهم من التخلف
عن العترة الطاهرة ع والاخذ بمشتهيات نفوسهم القاصرة فلا استبعاد في كثرة الميل الى طرف
من اطراف المسئلة الخلافية كما هو ديدنهم في كل حال فيكون محصل المراد على هذا الوجه اذا وافق
الخبران العامة بان يكون احدهما موافقا لبعضهم والاخر لبعض اخر فينظر الى ما هو كثرة ميل كما في قضاتهم
وسلاطينهم الى احدهما فيترك ويؤخذ بالاخر ولا حزازة في ذلك الا بواسطة مضاف مقدر للقضاة
ولا باس به بعد مساعدة السياق عليه وذلك يستقيم وجها للاخذ بالاخر فيكون الرواية
الشريفة اشارة الى اغتشاش مودتهم في الفتوى والقضاء ونحو ذلك وكم من اشارة مثلها
في اخبار اهل البيت عليهم من الصلوة افضلها ومن السلام اذكاه وانما مر ان الترجيح بما ذكر
لا ينبغي الارتياب فيه فانه على منار من الوضوح والذي ينبغي ان ينظر فيه هو انه لو فرضنا
تعارض الترجيح الصدوري مع الترجيح بجهة الصدور فهل المقدم في العمل ايهما مثلا لو دار الامر
بين روايتين احدهما مخالفة للعامة والاخرى راويها اعدل فهل يجب الاخذ بالمخالفة
او يجب الاخذ بالاعدلية ظاهر المقبولة والمرفوعة المتقدمتين هو الاول لاعتبار الترجيح
بالاعدلية فيهما مقدما على الترجيح بالمخالفة الاسم الا ان قضية القاعدة هو الثاني لدوران
الامر بين ارتفاع اليد عن عموم الدليل الدال على الحجية بواسطة الاخذ بالترجيح الصدوري
اذ يستلزم ذلك خروج الاخر عن عموم الدليل وبين ارتفاع اليد عن اصالة عدم التقية

ولا ريب ان الثاني اهون فان العمل بتلك الاصالة وان كان بواسطة الدليل الدال عليها
الا ان التصرف فيها لا يوجب التصرف في امر لفظي فالاخذ بمرجح جهة الصدور اولى ويحتمل
القول بعدم الفرق اذ الاخذ بمرجح الصدور لا يقتضي الاخذ بعموم الدليل اذ المفروض كونه
متروك العمل بعد حمله على التقية وليس ببعيد كما لا يخفى قلت ويحتمل ان يق ان الاخذ بمرجح
الصدور ايض لا يستلزم التصرف في دليل الحجية فان الحجية في مقام النوع لا تنافي عدم ثبات
فرد منه في مقابل الفرد المقاوم للراجح بل عنوان الترجيح قاض بذلك ايض سيما على ما قدمنا
من ان القاعدة تقتضي التخيير بين الخبرين عند فقد الترجيح بينهما فان ذلك بمنزلة تزاحم
الحقوق ولا ريب في ان حصول الترجيح لاحد الواجبين لا يوجب التصرف في دليل الوجوب
كما نبهنا عليه فتدبر وفي المقام اخبار تدل على تقديم المرجح المعمول في جهة الصدور
على مرجح الصدور والظاهر ان عملهم ايض على ذلك كما يظهر بالتتبع في مطاوي كلماتهم فمنها ما
رواه الطبرسي عن سماعة بن مهران في الاحتجاج قال سئلت ابا عبد الله ع قلت يرد علينا
حديثان واحد يامرنا بالعمل والاخر ينهانا عن العمل قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك
فتسئله عنه قال قلت لا بد ان يعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة ومنها ما رواه الصدوق
باسناده عن يونس بن عبد الرحمن عن حسين بن السري قال قال ابو عبد الله ع اذا ورد عليكم حديثان
مختلفان فخذوا بما خالف القوم ومنها ما رواه ايض باسناده الى ابن فضال عن الحسن بن الجهم
قال قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم فقال لا والله الا التسليم لنا
قلت فيروى عن ابي عبد الله ع شئ ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ قال خذ بما خالف القوم وما

وافق

وافق القوم فاجتنبه والتقريب في ذلك ظ حيث انهم ع امروا بالاخذ بما خالف العامة من
غير تقديم شئ على ذلك فتدبر وهذا تمام الكلام في المرجحات المنصوصة في المقبولة والمرفوعة
واما ما اشتمل عليه الاخبار الاخر فمنها احدها الاخذ بالاحدث ويدل عليه اخبار منها رواية
حسين بن مختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع فقال ارايتك لو حدثتك بحديث العام
ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال كنت اخذ بالاخير فقال رحمك الله
ومنها ما رواه معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث
عن اخركم فبايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله ومنها
صحيحة هشام بن سالم عن ابي عمرو الكناني قال قال ابو عبد الله ع يا ابا عمرو ارايت لو حدثتك
بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسئلتني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك
او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تاخذ قلت باحدثهما وادع الاخر فقال قد اصبت يا ابا عمرو
ابى الله الا ان يعبد سرا والتحقيق في المقام ان يق ان الاخذ بالاحدث في مورد هذه يحتمل وجوها احدها
ان يكون من باب التعبد الشرعي وهذه الاخبار لا تنهض باثباته فان الظاهر منها ان الاخذ بالاحدث
انما هو بواسطة احتمال التقية في الاول والا فما الوجه في سؤال المعصوم عن الراوي بايهما
كنت تاخذ فانه في مقام بيان الحكم التعبدي لا بد من ان يظهر الحكم بنفسه كما هو ظ ويرشد اليه
قوله ابى الله الا ان يعبد سرا وثانيهما ان يكون الاخذ بالثاني من باب احتمال التقية في الاول
وهو ايضا لا يخلو من وجهين احدهما ان يكون صدور الحكم ثانيا منهم قرينة واقعية
على ان الاول صادر تقية والثاني ان يكون قرينة تعبدية على ان الاول صادر تقية

والاول ليس مطرداً اذ قد يكون اثار التقية لا تجعل من الثاني كما لا يخفى على من تتبع والثاني
خلاف الظاهر من الرواية وثالثها ان يكون الثاني ناسخاً للاول وذلك لا يتم في الاخبار الصادرة
عن الائمة ع ولا باس في التزامه في الاخبار النبوية والحاصل ان هذه الاخبار على اطلاقها
ليست معمولاً بها عند اصحابنا للارسال في بعضها وضعف بعض رواة الاخر كاسمعيل
ابن عمرو فلا يصلح وجهاً لعدم الاخذ باطلاق اخبار التخيير كما لا يخفى الثاني الاحتياط
ما نطق به المرفوعة وبعد ما عرفت من طعن بعض الاخباريين في الكتاب الذي اشتمل
عليها لا وجه للتعرض لذلك فالله الموفق وهو الهادي الى سواء السبيل هداية بعد ما
عرفت تفصيل القول في المرجحات المنصوصة فلا بد من الاشارة على بعض المرجحات التي
ذكرها القوم وهي امور منها الترجيح بموافقة الاصل ومخالفته والموافق يسمى مقرراً و
المخالف ناقلاً واختلف كلماتهم في ذلك فعن العلامة واكثر العامة اختيار الناقل وعن
شيخ الطائفة الى اختيار المقرر وتوقف في ذلك قوم وصار الى التخيير اخرون وعن المحقق
في المعارج اختيار التخيير في اخبار الائمة ع والاخذ بالاحدث في اخبار الرسول ص على تفصيل
في ذلك ستطلع عليه وكانه ليس منطبقاً على هذا العنوان وانما هو قول في المسئلة المتقدمة
كما لا يخفى وينبغي ان يكون المراد بالاصل في هذا المقام هو الاصول العملية كالبراءة والاستصحاب
لا القواعد الكلية مثل قاعدة نفي العسر والحرج ونفي الضرر والضرار ونحوها فان ذلك خارج
عما نحن بصدده لرجوع الترجيح في ذلك الى الترجيح بالعام والخاص كما انه ليس المراد بالاصل التخيير
فان موافقة احد الخبرين للتخيير غير معقول اذ التخيير مورده فيما اذا تعارض الخبران

او الاحتمالات

او الاحتمالات مع عدم المرجح لاحدهما فعلى الاول ظاهر فساده وعلى الثاني فلان كلا من الخبرين موافق
لاحد احتمالات الواقعة اللهم الا ان يكون مفاد احد الخبرين هو التخيير ويكون مفاد الاخر هو حكماً معيناً
وذلك ايضاً فاسد لان ورود الرواية على وجه يكون مفادها التخيير بين الفعل والترك في غير
ما يكون مفادها الاباحة غير معقول وعلى تقدير ذلك لا يكون احد الخبرين ح موافقاً للاصالة
التخييرية المقصود من الموافقة هو ان الاصل على وجه لو فرض ارتفاع الدليلين بالتساقط مثلاً يرجع
الى الاصل الموافق وفي المقام ليس كذلك اذ بعد فرض التساقط في المورد يدور الامر بين التخيير
والتعيين والاصل فيه ليس التخيير بل الاشتغال او البراءة من التعيين واما الاشتغال فليس المراد بالاصل
في المقام هو ايضاً اذ المراد به اما الاحتياط اللازم او غيره والثاني لا يجدي في مقام الترجيح والاول غير
معقول ان يكون مرجحاً لان مورد وجوب الاحتياط فيما اذا ثبت التكليف الاجمالي ودار الامر بين امور
محصورة في تعيين المكلف به كما في دوران الامر بين الظهر والجمعة والصلوة بالجهات الاربع والاتيان
عن الاتيان مثلاً كما ربما يوجد ذلك في موارده مفصلاً فاحد الخبرين لو دل على وجوب الظهر بخصوصه
لم يكن موافقاً للاحتياط اذ مدلول الخبر ح هو الاحتياط الا ان واحداً من القوم لم يذهب
الى ترجيح اخبار الاحتياط على القول بتحقق المعارضة بينها وبين اخبار البراءة ان الترجيح بالاحتياط
لموافقتها للاحتياط وذلك اشارة لما لا يخفى ومن هنا ينقدح لك ان الترجيح بالاصل على تقديره انما
هو ترجيح مدلولي ولا مدخل للسند فيه نعم على القول باعتبار الاصل ظناً يزيد على ذلك شيء
وهو كشفه عن مطابقة مضمونه للواقع بخلاف ما اذا قيل به تعبداً فان المطابقة اللازمة على
هذا التقدير عملية صرفة ولذلك قلنا بانه ترجيح مدلولي صرف فتدبر واذ قد تحققت ذلك فاعلم

الموافق

انه احتج القائل بتقديم الناقل بانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه والموافق حكمه معلوم بالعقل
فلا يحتاج حكمه الى البيان ولما كان وظيفة الشارع بيان امور غير معلومة كان اعتبار الناقل
اولى وهذه الحجة ظاهرة الضعف وبيانه انه سبيل النسخ الى ما تقدم منها واضح اذ لا اصل للاولوية
اولاً ولا افاضة فان وظيفة الشارع بيان ما يحتاج اليه العباد على اي وجه يكون وهل ترى
ان الامام ع احال امراً من الامور في حكم من الاحكام الى اصل من الاصول كلا ثم كلا فان الاصل انما هو
علاج لمرض الشك في الواقع عند عدم امكان الوصول اليه ومن هو في الواقع يستنبع الواقع كيف
يوكل السائل عن الواقع الى ما هو علاج للشك فيه وذلك ظ وعلى تقدير التسليم لا دليل على
جواز الاتكال بمثل هذه الظنون العقلية التي منشاؤها استحسان عقلي في مقام الترجيح ولا ينافي
ذلك ما تقدم من عموم حجية الظن في مقام الترجيح اذ لم يكن التعويل هناك الا على العقل والاجماع
وانتفائهما في المقام معلوم واحتج ايضاً القائل بتقديم الناقل بان العمل به يقتضي تقليل النسخ
لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكرره لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل
حكم الاصل المستفاد بالعقل اقول وهذه الحجة مبتنية على مقدمتين احديهما ان الاخذ بالاحدث
المخبرين لازم والثانية ان الاحدث ينبغي ان يكون الناقل اذ لو كان المقرر هو الاحدث
يلزم حكم الناقل به وارتفاع حكم الاصل بالناقل فالنسخ اللازم على تقدير الاخذ بالمقرر اكثر
من النسخ اللازم على تقدير الاخذ بالناقل لان ورود المقرر ليس ابتداء للاصل بل هو مقرر له ومؤكد له
وفساده ظاهر اما اولاً فلان رفع الحكم الثابت بالاصل لا يعد من النسخ في شيء اللهم الا ان يراد منه
مطلق الازالة وهو مع كونه خلاف مصطلحهم لا يلائم قول المحقق كما ستعرفه واما ثانياً فلان الاخذ

ارتفاع

بالاحدث

بالاحدث قد عرفت فيه على وجه يغني في المقام واما ثالثاً فلان الاعتماد على هذه الاستحسانات
الضعيفة مما لم يعلم جوازه في مقام الاحكام الشرعية واحتج القائل بتقديم المقرر بان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ قاعدة التاسيس اقوى
من قاعدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم
المقرر عليه وذلك يقتضي كونه وارداً حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل
فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم
الناقل عليه فيكون كل منهما وارداً في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد
فنوئس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى ولا يخفى ان هذه الحجة متحدة مناطاً مع احتجاج القائل
بالناقل اذ بعد اشتراكهما فيما بنيتا عليه من المقدمتين يتفاوت قليلاً في تشخيص الصغرى
استند المستدل بالاولى الى تقليل النسخ وتكثيره والمستدل بالثانية الى ورود كل منهما
في مقام الحاجة حملاً لكلام الشارع على ما هو الاكثر فائدة فما هو المذكور في دفعها ينهض
بهذه الحجة ايضاً ومن هنا يظهر صحة ما ذهب اليه المحقق من التفصيل بين اخبار الائمة فيحكم
بالتخيير لانقطاع النسخ في اخبارهم ع وبين اخبار الرسول فيحكم بوجوب الاخذ بالاحدث لو علم
التاريخ سواء كان مطابقاً للاصل او مخالفاً ويتوقف عند جهل التاريخ والتحقيق في المقام
هو ان الترجيح بموافقة الاصل ومخالفة الاصل لا يبتني على القول بلزوم الاخذ باحدث
الروايتين ولذلك قلنا بان قول المحقق لا ينطبق على العنوان وانما هو قول في المسئلة المتقدمة
بالاحدث وهو حق في تلك المسئلة كما يظهر بما اومانا اليه فيهما من المحتملات وامقاق

الحق منها او ابطال ما سواه الا ان التزام النسخ فيما يحتمل النسخ كاخبار الوسول ايضا مشروط بما
يصح معه النسخ كمضي زمان العمل مثلا لئلا يلزم النسخ قبل حضور وقت الفعل فتدبر واما
التحقيق في مسئلة ترجيح احد الخبرين بالاصل وان قطعنا النظر عن وجوب الاخذ بالاحدث فهو
ان يقال ان الاصول العملية بناء على التعويل عليها من باب الظن لعدم التكليف او البرائة ونحوها
المستصحب في الاستصحاب فلا ينبغي النزاع في الترجيح بالاصول فانها ح تفيد تقوية في ما هو
ملاك الحجية ومناط الاعتبار كما في صورة تعدد الدليل واما بناء على القول بها لواسطة القاعدة
العقلية والاخبار الواردة فيها من حيث التعبد بها وان لم تفد ظنا كما هو المعروف بين المتاخرين
فلا يكاد يعقل الترجيح بالاصل اذ مفاد كل من الاصل والخبر غير مفاد الاخر فان هذا من واد وذاك
من اخر فلا يحصل تقوية فيما هو المناط في حجية الرواية والترجيح التعبدي مما لا دليل عليه كما
هو المفروض فلا بد من الاخذ باطلاق اخبار التخيير وبذلك يرتفع الشك في مورد الاصل فيحكم
بالتخيير بين الدليلين وذلك لما مر وقد يتراءى في بادي النظر تفصيل وهو ان يقال ان موضوع الاصل
قد يكون الشك والتحير وقد يكون عدم العلم بالخلاف فعلى الاول لا وجه للترجيح بالاصل لما
عرفت من اختلاف مناطهما وعلى الثاني كما ربما يستظهر من بعض ادلة الاصول كقوله تعالى لا يكلف
في البرائة وقوله ع لا تنقض اليقين في الاستصحاب وقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر في
اصالة الطهارة فان ظاهر هذه الادلة جريان الاصول عند عدم العلم بالخلاف وذلك لا ينافي
العلم بالوفاق فيمكن الترجيح بهذه الاصول اذ لا مانع من ذلك بعد تحقق مورد الاصل وجريانها
وهو كلام ظاهري خال عن التحصيل اما اولا فلعدم جريان الاصل في مورد التعارض على ما ذكر

ايضا اذ لا اقل من اعتبار عدم العلم بالخلاف في مجرى الاصل وذلك ايضا غير معلوم
في محل التعارض لان الخبر المخالف للاصل ما لم يحكم بسقوطه فلا يعلم عدم العلم بخلاف الاصل
فلا يعلم بتحقق مورد الاصل ولا يحكم بسقوطه ما لم يعلم بترجيح معارضه عليه فيلزم توقف
الجريان عليه وهو محال ظاهر واما ثانيا فلان الوجه في عدم الترجيح على ما عرفت هو عدم
حصول التقوية بالاصل لاحد الدليلين لاختلاف مفادهما من حيث ان مفاد الاصل هو
حكم الواقعة المشكوكة من حيث انها مشكوكة ومفاد الخبر هو الحكم الواقعي لها وما ذكر في وجه
التفصيل مما لا يلتصق بدفع هذا الوجه بوجه فهو خارج عن قانون التوجيه اذ اللازم للمفصل
دفع ما جعلناه وجها للمنع فتدبر فالتحقيق في المقام هو الاخذ باطلاق اخبار التخيير الا برجيح
بالاصل ولا الحكم بالتساقط والرجوع الى الاصل اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلقول الرضا ع
فيما رواه الطبرسي في الاحتجاج اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفي المرفوعة فتخير احدهما
فتاخذ به وتدع الاخر ومن محاسن الاتفاق ان الامام ع حكم بالتخيير في مورد الاصل كما في
صحيحة علي بن جعفر بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع اختلف اصحابنا
في رواياتهم عن ابي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلّ في المحمل وروى بعضهم
لا يصليهما الا على الارض فاعلمني كيف اصنع واعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك فوقع ع موسع
عليك باية عملت وفيما رواه في الوسائل فانه قال قال احمد بن علي الطبرسي في الاحتجاج في جواب
مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان ع مسئلة عن المصلي اذا قام من
التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر الى ان قال ع في الجواب ان في ذلك حديثين

اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روى
انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود
تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا
فان مفاد الخبر القائل بجواز الصلوة في المحمل مطابق للاصل وقد حكم الامام ع بالتخيير كان الرواية
الدالة على عدم ثبوت التكبير موافقة للاصل وقد افاد ع بالتخيير اللهم الا ان يكون الخبران وارد
في بيان الحكم الواقعي في نفس الواقعة وهو كما ترى نعم في الرواية الاخيرة يمكن ان يستشكل فيها
بان سياق الجواب فيها مما لا يشاكل كلام الائمة ع فانه ليس شانهم الاجتهاد وذلك على الذين ذكروا
ويجاب عنه بانهم قد يستعملون هذه الوجوه ارادة لتشبعتهم طريق الاجتهاد وسبيل
الاستنباط وقد يقال ايضا ان النسبة بين ما يدل على تكرار التكبير في كل انتقال وبين ما دل
على عدم لزومه بعد السجدة الثانية عموم مطلق وقضية ذلك هو الحمل دون التخيير وقد يجاب
في دفعه بان العام لعله كان غير قابل للتخصيص فتدبر ومنها الترجيح بموافقة الحظر والاباحة
وقد عرفت فيما قدمناه ان لا محصل لهذا الترجيح ومع ذلك فلا يخلو كلماتهم عن تشويش
وتناقض ايضا فان اختلافهم في تلك المسئلة الى الاقوال المختلفة واختيار القول في هذه المسئلة
مع كونها من جزئيات تلك المسئلة مما لا نعرف له وجها نعم قد سبق ان اقوال تلك المسئلة
تنطبق على مسئلة الاخذ بالاحدث ومنها الامر بالموافقة او المخالفة لتخصيص الصغرى كما بينا
بذلك ما عرفت من الاوامر التي تمسك بها اصحابنا وهذه المسئلة انما يلاحظ فيها مطابقة
الرواية للاحتياط كما ورد به المرفوعة فلا غائلة في اختلاف الاقوال نعم قد يستشكل المقام

بان المشهور على ما هو المحكي قالوا بتقديم الخطر في المقام وهذا ينافي ما هو المعروف من
مذهب المجتهدين من الاخذ بالبرائة فيما تعارض فيه النصان وعدم الاخذ بالاحتياط بل الحكم
هو التخيير كما هو ظ فلا تناقض ايضا وقد يتمسك في ذلك بما اشتهر عندهم من ان دفع المضرة
اولى من جلب المنفعة وبقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال ولا يستقيم
شيء منهما لعدم قطع العقل بالاول نعم ربما يستحسنه العقول ويبعد ذلك البعيد كما اومانا اليه
في مباحث البرائة وعدم دلالة الثاني كظهوره في الشبهات الموضوعية ومنها كون مفاد احد
الخبرين حكما وضعيا فيرجح على ما هو مفاده حكم تكليفي والمستند في ذلك عدم احتياج الاول
الى الفهم بخلاف الثاني وقيل يرجح الثاني على الاول لانه يترتب عليه الثواب وضعف هذه
الوجوه مما لا يكاد يخفى على ذي فطنة اذ قدمنا في بعض مباحث الاستصحاب ما يغني عن اطالة
الكلام في المقام وعلى التنزل فهذه الاعتبارات الضعيفة مما لا دليل على اعتبارها فاطلاق
اخبار التخيير في محله وقد ذكروا امورا ليس شيء منها بشيء ثم ان الترجيح بالمرجحات هذه ليس
كالترجيح بالشهرة ونحوها فانها ليست امارة على الحكم في نفسها كما في الشهرة فالمرجحات المضمونية
على قسمين قسم ما يكون من الامارات على الاحكام كالشهرة والاستقراء ونحوهما وقسم لا يكون
كذلك كموافقة الاصل وكون مفاد احد الخبرين حكما وضعيا وامثال ذلك وقد عرفت الكلام في
هذا القسم واما القسم الاول فلا بد من تفصيل الكلام فيه ايضا فنقول ان مثل هذه الامارات
تارة يعلم اعتبارها وتارة يشك في ذلك وتارة يعلم عدم اعتبارها فعلى الاول فلا اشكال
في حصول الترجيح بها بعد القول بها اذ كثرة الادلة معتبرة في مقام الترجيح وعلى الثاني فالقول

بالترجيح بما هو كول الى ما في منا من اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح وعدمه وعلى الثالث
كما في القياس وما اخذ به من الظنون التي دل الدليل على عدم اعتبارها فهل يصح التعويل
عليها في مقام الترجيح اولا قولان قال المحقق قدس الله نفسه الزكية في المعارج ذهب ذاهب
الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي
ترجيح ذلك الخبر على معارضه ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن
العمل بهما ولا طرحهما فتعين ان يعمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد من
العمل باحدهما من مرجح والقياس مما يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل
بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على
الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين على الاخر وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه دافعا
للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض ويكون العمل به لا بذلك القياس
وفي ذلك نظر انتهى كلامه رفع الله مقامه والحق الحقيق بالتصديق هو ان ما ذهب
اليه الذاهب مما لا ينبغي ان يصغى اليه ولا ان يكون مرجحا لانظار العلماء فان بداهة
بطلان التعويل على القياس على اي وجه يقاس مما لا ينبغي ان يقاس باجلى الضروريات
واول البديهيات في مذهب القائلين بامامة الائمة عليهم افضل الصلوة والسلم
ومع ذلك فحيث ان المحقق مع جلالة قدره وعظم رتبته قد تصدى لذكره فنحن امعانا له
في الطرف في هذا الميدان نقول يدل على فساد ما ذهب اليه الذاهب اعاذنا الله و
اخواننا من امثال هذه المذاهب الباطلة امور الاول اجماع الفرقة المحقة باجمعهم على ترك

التعويل عليه والركون اليه وبذلك يشهد كل موافق ومخالف ويذعن كل منافق وموالف
وبهذا كانوا معروفين عند خصومهم ويستهزئون بمن زعم ذلك حتى انهم تركوا بعض من رماه
منه الميل اليه وفسقه صرح بعض كتب المنسوب الى بعض اصحاب هذا القول معروف الان مثا
الامر بنية لم يمكن انكار ذلك عليهم والذاهب زعم ان الترجيح به ليس تعويلا عليه والعمدة للعلو
من بطلانه هو ما اذا كان القياس دليلا لاحد طرفي الحكم في الواقعة فيعد ان ذلك في نفسه و
المدعي بذلك لا بد له من الرجوع الى كلمات الاصحاب في المسائل الفقهية كي يتضح له الحال ويظهر له
صدق المقال فانا بعد ما استقصينا التتبع في مطاويها واستوفينا التصفح في تضاعيفها اما
وجدناها على مورد الكل فيه الاصحاب في مقام الترجيح عليه على وجه يظهر منه اعراضهم عنه اذ كثيرا ما
لا يكون المورد خاليا عن قياس معتبر عند العامل به كما لا يخفى فتدبر وعليه ان الترجيح بالقياس
يرجع الى التعويل عليه والاخذ به دليلا اما اولا فلظهور ان الوجه في تقديم الخبر الموافق للقياس
وطرح الاخر هو القياس ولا معنى للاخذ بشيء دليلا الا جعله مناطا للحكم على وجه يرتفع به الاصل
الحكم في محل ذلك الحكم لولاه والاصل في المسئلة الاصولية على ما يقتضيه الاخبار هو التخيير او التوقف
فلو لم يكن القياس دليلا في المسئلة الاصولية لم يجز دفع اليد عن الاصل المذكور فقوله بمعنى
انه ليس بدليل مسلم ونقول ان الترجيح به راجع الى اعتقاد كونه دليلا واما ثانيا فلان الحكم
في المسئلة الفرعية ايضا مستند اليه فان في دفع المعارضات وتوضيح الدلالات وغيرهما مما
يتوقف ماهية الدليل الشرعي عليه من الاصول وغيرها مدخلا في الحكم الشرعي الفرعي المستنبط
من الدليل وربما يكون الحكم في العادة مستندا الى القياس بتمامه من حيث استناد الحكم المعلق

الى ما هو الاخير من اجزاء علته التامة كما تقضي بذلك العرف والعادة وحمل ذلك الاجزاء
على الله وان زعم ان امر الترجيح مما قد يتساهل فيه كما زعمه بعض الافاضل فيما بينهما عليه في
بعض مباحث الظن فيمكن الاعتماد فيه بامور لا يجوز التعويل عليه في غير مقام الترجيح فهو
زعم باطل وتوهم عاطل قد مر هنا على فساده فيما سلف بما لا مزيد عليه الثاني الاخبار المستفيضة
بل المتواترة القائلة بان دين الله لا يصاب بالعقول وانه ليس شيء ابعد بعقول دين الله من
عقول الرجال وان في القياس محق الدين وفساد شريعة سيد المرسلين وانه ليس منا من
الرسول من استعمل القياس فيه وان مقاييس الاوهام تقصر عن ادراك المطالب في الاحكام و
لا يكاد يخفى ان الاخذ بالقياس في مقام الترجيح استعمال للقياس في الدين وليس المذكور في
هذه الروايات لفظ الدليل حتى يتوهم الذاهب انه ليس بدليل مع انك قد عرفت على تقدير
ذلك فالحق ان التعويل عليه مرجعه الى جعله دليلا وانكاره ربما يعد في انكار الضروريات
لا يقال هذه الاخبار معارضة للاخبار الدالة على اعتبار مطلق القوة في الترجيح تعارض العموم
والخصوص من وجه وعند عدم المرجح في مادة التعارض يسقط الاعتبار فيهما معا فلا وجه
للاستناد بهذه الاخبار الواردة في مقام المنع عن العمل بالقياس لانا نقول ان دلالة
اخبار حرمة العمل بالقياس من دلالة هذه الاخبار على حسن مطلق القوة ولعلك تذكر
بعد الرجوع اليها فانها اشعارات محضة مستفادة من موارد خمس لا يصح اجتماعها في عنوان
لفظي حتى يؤخذ بلوازمه من ملاحظة النسبة بينه وبين ما يعارضه فان ذلك امر
قد استشعرنا به بعد اعمال انواع العنايات والتنويرات الثالث ان اصحابنا الامامية

قد اولعوا في تحقيق المباحث التي يتوقف عليها الاستنباط في كتب الاصولية كما يشهد بذلك
مراجعتها ولولا ان من المحظور عندهم الترجيح بالقياس كان الواجب عليهم التعرض لمباحثه كما
الجمهور وتشخيص اقسامه وعدم الاعتناء به في مقام الدليلية كما زعمه الذاهب لا يوجب عدم الاعتنا
به مطلقا فلا يصلح ذلك عذرا في عدم تعرضهم فهذا اجماع اخر منهم على عدم الاعتناء به وما
عسى يظهر من البعض من الاستناد بوجوه ظنية في تشخيص الاحكام الشرعية كما يلوح من بعض
كاشف اللثام في طهارة الماء الموجود في البئر بان الكر الموجود في خارج البئر لا ينجس بالملاقاة
فكيف ينفعل فيما مع اتصاله بالمادة ونحو ذلك فمحمول على ارادة التأييد بمثل هذه الاعتبارات
وليس مستندهم في الحكم الا ما هو المعتبر شرعا كما هو ظاهر من ديدنهم في غير هذا المورد وبالجملة
فالقياس وجوده موهون للاحد الخبرين لو لم يعض من عدمه اذ ربما يعد المخالف للقياس
مخالفا لطريقة العامة لا يوجب شيئا من الاحكام الشرعية حتى ان الاحتياط في مورده ايضا
غير مطلوب فلا وجه للاخذ بالخبر المخالف بواسطة قاعدة الاشتغال على تقدير فان العمل
بمقتضيات الاشتباه قد منع من الاتكال على الوجوه الظنية كما رواه في العيون عن مولينا الرضا
عليه السلم في رواية بعد الترجيح فيها بموافقة الكتاب والسنة ثم التخيير وما لم تجدوه في شيء
من ذلك الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه باراءكم وعليكم بالكف
والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا ويقرب من ذلك
كله ما ورد في المرفوعة من قوله فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
والتقريب ظاهر اذ المقصود من الوقوف هو الوقوف عند عدم المرجح في الفتوى ويحتمل

صدور الفصل بدون المرجح بل المراد به عدم الاعتناء بالمرجحات التي لم ينهض عليها بالخصوص او بوجه من الوجوه التي عرفت لسبيل الاستنباط فيها من الادلة الدالة عليها كما تقدم فلا نسلم ان التعدي من المرجحات المنصوصة الى غيرها موقوف على حصول الاطمينان بجعل الاصحاب فيه ونحوه فعليك بامعان النظر في هذا المقام راعيا احسن الاوصاف مجانبا عن الاعتساف والله الموفق وهو الهادي سواء السبيل هداية قد قدمنا بعض القول في المرجحات بحسب الدلالة ولنشر الى بعض اخر مما اسكنا منه فنقول كان المرجحات الصدورية تنقسم الى داخلية كالاعدلية والشهرة في الرواية وخارجية كالشهرة في الفتوى والقياس ونحوهما من الامارات ومثل ان يكون مفاد الرواية حكما وضعيا من غير الامارات كذلك المرجحات المعولة في الدلالة ايضا على قسمين فتارة يقع الترجيح بامور مرتبطة بالدلالة وتارة بامور خارجة عنها غير منوطة بها وقبل الخوض فيه ينبغي ان يعلم ان الترجيح في الدلالة انما هو متاخر عن ملاحظة الصدور وجهته فلا يفيد التعرض في الدلالة الا بعد فرض المتعارضين معلومي الاعتبار من هاتين الجهتين كما في تعارض الكتابين او المتواترين من الاخبار او احدهما بالآخر بعد عدم الاعتناء باحتمال التقية في المتواترين وكما في اخبار الآحاد فيما لا سبيل الى القدح في السند او منع في جهة الصدور ومن هنا يظهر ان اخبار التخيير ايضا مما لا مسرح لها في تعارض الدلالة لو لا وجه لملاحظة الدلالة الا بعد فرض التكافؤ من ساير الجهات مع احتمال وجود الترجيح من هذه الجهة والمستفاد من اخبار التخيير ليس الا حال عدم ما يصلح للترجيح مطلقا واذ قد عرفت هذا فاعلم انه لا ريب في اعتبار المرجحات الداخلية المعولة في الدلالة مما يعتبرها اهل اللسان في كشف المراد من الامور

المكتنفة بالالفاظ والاغلب رجوعها الى الغلبة والمعتبرة منها ما كانت بحيث يصح التعويل عليها عرفا في التفهيم عند التخاطب فلا عبرة بالحادثة بعد الاستعمال ولا بما لا يعلم تعويل المتكلم عليها لعدم العلم بتحققها حال الاستعمال وتوضيح ذلك انه تارة يعلم بتحقق الغلبة على وجه يصح الاتكال عليها في مقام التفهيم والتفهم كما في غلبة التخصيص على ساير انواع المجاز فانها غلبة واقعية قابلة لان يعتمد عليها المتكلم بكلامين يحتمل احدهما التخصيص والآخر مجازا آخر تقديما للتخصيص في احدهما على المجاز في الآخر وتارة يحصل الغلبة بعد الاستعمال على وجه يكون الاستعمالات المقترنة بالقرينة موجبة لحدوث الغلبة ففي تلك الاستعمالات لا يعول على الغلبة اذ بها تحصل وانما تتحقق بعد حصولها وتارة لا يعلم تعويل المتكلم عليها مثلا ان الامر في عرف الائمة انما غلب استعماله في الندب كما زعمه صاحب المعالم فهذه الغلبة على تقدير صحتها انما تجدي في ما يعلم التعويل عليها واما لو فرضنا ان احدا سئل الامام عن شيء فامره فلا يصلح لان يكون هذه الغلبة معولا عليها في صرف الامر عن ظاهره وحمله على المجاز فالغلبة المعتبرة هي الغلبة على الوجه الاول واما الاخيران فلا عبرة بهما واما المرجحات الخارجية فكالشهرة والاجماع المنقول ونحوهما مما لا مدخل لها في الدلالة اذ لا يعقل ان يصير اللفظ دالا بعد تقاربه بالشهرة لكونها اجنبية عن اللفظ فان قلنا باعتبار هذه الامور الخارجية فالترجيح لمضمون الحديث الموافق لها لا لنفس الخبر لان التعويل على اصالة الحقيقة انما يصح فيما لم تكن معارضة بمثلها ودفع المعارض فرع ما يصلح لان يكون قرينة صارفة والمفروض انتفائها اذ الامر الخارجي مما لا يصلح للتصرف في عرف اهل اللسان فيحكم بالاجمال والتساقط والمفروض حجية الظن المقارن

المطابق لاحد المضمونين فيرجع اليه وان قلنا بعدم اعتبارها فالحق اعتبارها فالحق انها لا تاثير لها في شيء فلا يكون شيء منها مرجحا ولا مرجحا اما الاول فظاهر واما الثاني فلما عرفت من ان ترجيح احد الظاهرين على الآخر فرع وجود ما يصلح لان يكون مانعا عن الآخر والشهرة الحادثة بعد صدور الخبر او الاجماع المنقول كيف يعقل ان يكون سببا لظهور اللفظ اللهم الا ان يكون كاشفة عن القرينة فيدور الامر مدارها من حيث الاكتفاء بها ولو كانت مظنون الوجود او لا نعم لو كشفت على وجه اليقين عن وجود القرينة المعتبرة في صرف اللفظ عند العرف ولو كانت ظنية وجبا فانها مما يصح التعويل عليها وعلى تقدير تاخر القرينة لا بالشهرة مثلا قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ظاهر يشمل المتوفى عنها زوجها وغيرها ايضا وقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ايضا يشمل القبيلتين فابقاء الظاهر الاول والحكم باختصاص الثاني بغير المتوفى عنها زوجها او الحكم باختصاص الاول وابقاء الثاني بحاله من دون ما يصلح لذلك ترجيح بلا مرجح فعلى المجتهد الاخذ بالاصول المعمولة عنده في مثل المقام نعم لو فرضنا ان المتعارضين يمكن رفع اليد عن احدهما مرا كما في الاخبار الظنية يمكن القول بترجيح المطابق للشهرة على بعض الوجوه المتقدمة الا ان ذلك رجوع عما نحن بصدده من انحصار وجه التعارض في الدلالة وقد عرفت صعوبة الخطب في ذلك المقام ومن هنا اذعن بعض المدققين بان مخالفة الاصحاب اشكل من طرح الخبر الصحيح وبالجملة فيما لو فرضنا الكلام في الدلالة فقط لا نرى وجها للاخذ بالشهرة ومن هنا تعرف ان السر المذكور مانع

الشهرة في الحكم بنجاسة رجيع الطير الغير ماكول اللحم فقال المحقق القطع بطهارة الذرق تمسكا بالاصل السالم من المعارض مع تعارض رواية عبد الله بن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه ورواية الشيخ عن ابي عبد الله كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله في خصوص المسئلة فظهر ان كلام الله واشباهه انما هو فيما امكن التصرف في السند في الرواية دون ما كان الكلام محضا في الدلالة على ما هو المفروض وكيف كان فزعم سيد الرياض عليه الرحمة الى جواز الترجيح بمثل هذه الشهرة كما يظهر منه في جملة من موارد الكتاب المذكور وفصل بعض المشايخ المعاصرين في بعض كلماته فقال بان الشهرة تنهض قرينة معينة لاحد احتمالي المشترك ولا يصلح لان يكون قرينة صارفة للحقيقة ومن هنا حكم بان المراد بالرطل في مسئلة تحديد الكر هو الرطل العراقي لان الشهرة تنهض قرينة معينة للفظ الرطل المشترك بين العراقي والمدني وليت شعري ما الفارق بعد قول المفصل هو الواقع فكانما اعتمد على خاطره وقت في باله والا فليس بالحري ضبط امثاله في الكتاب كما لا يخفى ذلك عند اولي الالباب وكلاهما فاسدان اما الاول فلان الشهرة على تقدير عدم الحجية ليست مختلفة الحال فكما لا يجوز الركون اليها في محل دواية لا يجوز التمسك في مورد الروايتين ان اريد بها في نفسها وان اريد الترجيح فقد عرفت عدم معقولية الترجيح بحسب الدلالة بالشهرة الا في صورة الكشف عن القرينة وعلى تقدير معقولية الترجيح بها فلا بد من ان يكون مما يعتمد عليها العرف في مقام استكشاف المراد اللهم الا ان يكون قرينة تعبدية وفساده هذه الامور من اجلى الضروريات نعم لو كان حجية اصالة الحقيقة مقيدة بعدم قيام ظن على خلافها او اعتبرناها من حيث افادتها الظن بالمراد جاز التعويل على الخبر الموافق للشهرة ولكنه غير خفي انها

ح لا يكون من المرجحات اذ بعد فرض افادتها الظن يرتفع موضوع الحجية في الاخرفينبغي ان تكون

موهنة اولى واما على القول بالتعبد فلا مجال لطرح الظهور الا بدليل معتبر شرعا والمفروض

عدم اعتبار الشهرة فلا يصلح لذلك واما الثاني فلا ينطبق على شيء من الاقوال والمذاهب

ولا يساعده وجه من الوجوه الاعتبارية اذ لا فرق في نظر العقل والعرف في ذلك في المصالح

لاحدهما ينبغي ان يكون صالحا للاخر والفرق تحكم والانكار مكابرة وصرف العرفي ترجيح الدلالة

فانه انما نشاء منه بواسطة عدم استيناسه بالمطالب الاصولية والا فهو اجل شانا من هذه

فتدبر في المقام والله الموفق وهو الهادي هداية قد استوفينا احكام الترجيح على حسب ما هو

في وسعنا وقدمنا الكلام في التعادل ايضا الا انه لا باس باعادة الكلام فيه تنبيها على مطالب

لم يسبق اليها الاشارة قد اختلفت كلمة اصحابنا المتمسكين بالعروة الوثقى في ان الحكم بعد

فقد الترجيح في الاخبار هل هو التوقف او التخيير فالمنسوب الى الاخباريين من اصحابنا هو الاول

والمشهور من مذهب المجتهدين منهم شكر الله مساعيهم هو الثاني ومنشاء الخلاف بينهم اختلاف

الاخبار وربما يعاضد كل منهما بوجوه اخر على ما قدمنا في بيان الاصل هل هو التساقط او التخيير

وكيف كان فيدل على الاول طائفة من الاخبار وهي صنفان احدهما الاخبار العامة الواردة في بيان

حكم المشتبه وقد مر بعضها في مباحث البرائة والاحتياط وهي كثيرة منها ما في مستطرفات السرائر عن

محمد بن ادريس نقلا من كتاب مسائل الرجال على بن محمد بن محمد بن عيسى كتبت اليه مسئلة

عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه

والرد اليه فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ومنها خبر جابر

عن

عن ابي جعفر في حديث قال انظروا امرنا وما جائكم عنا فان وجدتموه للقران موافقا فخذوه

وان لم تجدوه موافقا فردوه فان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم

ما شرح لنا ومنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه

في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره

فهو في سعة حتى يلقاه ومنها موثقة بن بكير المرسلة عن ابي جعفر ع في حديث قال اذا جائكم منا حديث

فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوه والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين

لكم ومنها ما ذيل المقبولة بعد ما قال فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه وقف

حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ويدل على الثاني ايضا

اخبار كثيرة قد اشير فيما مر الى جملة منها فراجعها والانصاف ان الراجح في النظر هو ما ذهب اليه المجتهدون

فان الظاهر من هذه الاخبار الخاصة اختصاص موردها بما اذا تيسر تحصيل العلم بالواقع والمفروض

في زماننا هذا تعذره وليس المناط منها بيان حكم المشتبه فيما اذا لم يكن مرجوا لزوال كما يرشد اليه

قوله حتى تلقى امامك وقوله حتى نشرح لكم ما شرح لنا وعلى تقدير التنزل فاخبار التخيير اخص من

هذه الاخبار فلا بد من الاخذ بالاخص تحكيما له على العام فان مورد التوقف بناء على عدم اختصاصه

بصورة التمكن من العلم يعم حال التمكن وعدمه واخبار التخيير تختص بما اذا كان المكلف متحيرا من

جميع الجهات وهي حالة عدم التمكن ولئن سلمنا تواردها في مورد واحد فالحق ان الترجيح للاخبار

التخيير من وجوه الاول كثرتها فانها تبلغ سبعا وعشرا على ما حكى الثاني اعتضادها بذهاب المشهور اليه

في المعالم لا نعرف في ذلك خلافا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف الثالث صحة اسانيدها كما

هو ظاهر بعد الرجوع اليها ولعل بعد ملاحظة ما ذكر يحصل الاطمينان بان الحكم في الواقع هو التخيير

دون التوقف فان قلت ان ملاحظة حالات العقلاء في العمل بما في ايديهم من الطرق المعول

عليها عندهم يومي الى التوقف اذ ربما يحسبون القائل بالتخيير فيما تعارض عنده ما قول زيد يقول

عمرو في واقعة الى السهو والنسيان وذلك من اقوى المرجحات لاخبار التوقف قلت وذلك مسلم

ومع ذلك لا يجدي فيما نحن بصدده للفرق الظاهر بين العقلاء في الامور المتعلقة بمعاشهم

وفي الامور المتعلقة بمعادهم اما اولا فلان المفروض عدم امكان الوصول الى واقع الواقعة

عندهم في امور المعاد بخلافه في امور المعاش لامكان الوصول الى الواقع في ذلك وقد لوحنا

ان اللازم عند امكان الوصول الى الواقع هو التوقف وتوضيح ذلك ان بناء العرف

في الامور المستقبلة على الاخذ بالظن كما لا يخفى وعند عدم الظن لا يجترئون بالعمل وبعد فرض

تعارض الامارتين مع عدم المرجح لا حامل لهم على الفعل لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا محالة

لعدم التوقف عندهم ولا يجوز قياس حالهم بحالنا من حيث نحن متعبدون باحكام الشارع

وانما الملحوظ عندنا دفع ما هو الواجب علينا والملحوظ عندهم التوصل الى الواقع ولو فرض

استوا الحاكمين يلزم بالتوقف وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان المقامات مختلفة

فتارة لا بد من الحكم بالتخيير كما عليه المشهور وتارة يحكم بالتوقف والاحتياط بين الدليلين

وتارة يحكم بالتساقط اما مقام التخيير ففيما اذا قلنا بحجية خبر العادل تعبدا صرفا من غير ان يلاحظ

فيها كونه طريقا الى الواقع كما ربما يظهر من بعضهم فان قضية القاعدة التي قدمناها في ذلك انما

هو التخيير بحسب حكم العقل بين الدليلين ونزيدك توضيحا ونقول ان التوقف على فرض التقديم

مما لا

مما لا يقضى به دليل بل الدليل على خلافه كما في صورة تزاحم الحقين والواجبين فان اطلاق الدليل

الدال على لزوم الاخذ بالدليل تعبدا قاض بذلك مع ولو حال التعارض وعند ذلك فيلاحظ

نفس الحقين فان كان احدهما اهم من الاخر يؤخذ به كما اذا دار الامر بين حقوق الله وحقوق الناس

على تقدير اهمية احدهما بالنسبة الى الاخر كما عليه البعض وان لم يكن احدهما اهم من الاخر فمع

وجود المرجحات الخارجية يجب الاخذ بها وبدونه يحكم بالتخيير وليس ملاحظة الدليل الدال على

الوجوب ح وجيها بل يدور الامر مدار نفس الواجبين من غير حاجة الى ملاحظة الدليل فان قلت

لا سبيل الى القول بوجوب العمل بكل من الدليلين حال التعارض لان مفاد الادلة الدالة على

ذلك هو الوجوب العيني ولا يعقل تعلق الوجوب العيني بالمكلف حال التعارض بالنسبة الى كليهما

والوجوب التخييري غير مستفاد منها الا على سبيل استعمال الالفاظ الواردة في تلك الادلة في

الوجوب العيني والوجوب التخييري وهو محظور عندهم قلت قد قدمنا دفع هذه الشبهة بما لا

مزيد عليه ونقول ايضا ان جميع الاوامر الصادرة في الشريعة مقيدة بالامكان العقلي ومما

يكفي في دفع هذه العويصة من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر وبيانه ان خبر العادل ح بمنزلة قول

الوالدين من وجوب العمل بقولهما فاذا امر الوالدة بامر ينافي ما امر به الوالد لا ريب ان الوجوب

الفعلي الذي هو المناط في تحقق الاطاعة والعصيان وعليه يدور الثواب والعقاب غير متحقق

بالنسبة الى الامرين لامتناع ذلك على قواعد العدلية الا ان ذلك لا يقتضي بالتصرف في الدليل

الدال على وجوب امتثال اوامر الوالدين كما ان عدم العلم بالتكليف لا يوجب التصرف في دليل التكليف

على نحو يوجب تخصيصا واخراجا للفرد من عموم اللفظ مع ان العقاب على ترك الامتثال قبيح

عند عدم العلم فكان التصرف في امر عقلي لا يوجب خروج اللفظ عن ظاهره بل اللفظ دال
على الوجوب بحاله نعم لا يمكن الجميع في الامتثال وهذا حكم عقلي يلتزم به على حسب ما
هو المقدور وهو العمل باحدهما ومنه جاء التخيير والا فكيف يعقل ان يكون الحكم الشرعي
تارة امرا دخيره المكلف من دون استواء الافراد في المصلحة فالمختار من شق السؤال هو ان الدليل
يدل على الوجوب العيني بالنسبة اليهما معا وذلك لا يوجب محذورا اذ الامتثال بغير الممكن
مما لا يلتزم به العقل ولا يدل عليه دليل من الشرع فيقتصر في الامتثال بالممكن وهو احدهما
وهو المعنى من التخيير يكشف عن ذلك انه لو لم يمكنه من العمل بهما بعد ما كان احدهما غير ممكن
العمل يكفي الخطاب الاول عن ذلك كما فيما اذا افاق المكلف من جهله اذ لا حاجة الى خطاب جديد
وانشاء للتكليف ثانيا بعد العلم ولا فائدة في صدور مثل هذه الخطابات عن الحكيم بعد فرض
اشتمالها على حكم المتمكن ايضا كما في جميع الواجبات المشروطة ولئن سلمنا ان التصرف ح في امر
لفظي فلا شك ان اللازم ايضا هو الحكم بالتخيير لان عنوان الفرد الخارج عن العموم فانه
وبيانه ان التخصيص باحدهما المعين ترجيح بلا مرجح واحدهما لا بعينه ليس فردا للعام حتى يتبع
الحكم بخروجه فلا بد ان يكون الخارج هو عنوان الفرد الغير المقدور والداخل هو الفرد المقدور
ولا ريب في ان هذين العنوانين مما تتبادل افرادهما كما اذا كان عنوان الخارج عن العالم هو
العالم مثلا فان تبادل افراد العالم ظاهر فقد يكون الرجل عالما فيصير عاميا جاهلا ثم يصير عالما
بعد ذلك الى غير ذلك ولا ريب ايضا ان تبادل الافراد عنوان الخارج تارة لا يكون باختيار المكلف
كما عرفت من صيرورة العالم جاهلا اذ لا يناط علمه وجهله الى اختيار من توجه اليه التكليف

بذلك

بذلك العام الخارج منه العالم وتارة يكون باختيار المكلف كما اذا قيل اكرم العلماء مثلا
الا من اجرته داره فان تبادل عنوان المستاجر للدار في افراده انما هو باختيار المكلف فان منهم
اختار ان يوجر الدار يكون خارجا عن العموم والا فهو داخل بحسب الحكم باكرامه مثلا وما نحن فيه
من قبيل الثاني فان الخارج هو عنوان المعجوز عنه وذلك العنوان تختلف افراده باختيار المكلف
فكلما اختار المكلف في مقام العمل بوجوه مرجحة متعددة مترتبة على نفس العامل يصير الاخر غير مقدور وذلك
امر شايع في الاوقاف والوصايا كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد والحاصل ان
قضية القواعد في الادلة التعبدية هو القول بالتخيير ولا ينافي ذلك عدم توجه الخطاب الفعلي على
المكلف كما في تزاحم الحقوق وتعارض الواجبين ولذلك قلنا بان الحكم هو ملاحظة ما يمكن
من وجود المرجحات الداخلية من الاهمية ونحوها والخارجية وعدمها من غير ملاحظة حال دليلهما
فتدبر واما مقام التوقف فيما اذا قلنا باعتبار الخبر من حيث انه معهود به عند العقلاء مرآة
للواقع كاشف عنه فاذا تعارض بناء على هذا القول خبران لابد من التوقف اذ يستحيل ان يكون
طريق الواقع على طرفي الخلاف فيقطع بان الواقع في احدهما والاخر ليس مما يتوصل به الى الواقع
وحيث انه لا مزية لاحدهما على الاخر فالعقل يقضي بالتوقف لاستحالة الترجيح بلا مرجح ومن
هنا قلنا بان العمل المعهود من العقلاء هو التوقف فيما يتعلق بانفسهم من امور المعاش اذ المدار
المعتبر عندهم الا نيل الواقع فعند الترديد فيه لا يجوز الخروج عن اطراف الترديد فلا وجه للرجوع
الى اصل ثالث مخالف لهما للقطع بارتفاع الاصل المخالف بواسطة العلم الاجمالي بان الواقع
في احدهما فلا بد من الرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما او التخيير العقلي بين الاحتمالين فلنا

في المقام مطلبان احدهما ان بعد القول بحجية الاخبار من حيث الطريقية لابد من التوقف
وعدم التخيير بينهما الثاني انه لا يجوز الرجوع الى اصل ثالث مخالف لهما اما الاول فلما عرفت
من دوران الامر بين الطريق وما هو ليس بطريق من دون ترجيح لاحدهما على الاخر واما
الثاني فلاقتضاء دورانهما نفي الثالث كما يومي اليه عمل العقلاء فيما هو طريق الى مطالبهم فالاصل
فيما هو حجة من حيث كونه طريقا هو التوقف سواء كان طريقا للاحكام او الموضوعات الا ما
ما خرج بالدليل كالاخبار فانها على ما هو التحقيق حجيتها بالخصوص مع قطع النظر عن دليل الانسداد
من حيث الطريقية ومع ذلك نقول فيها بالتخيير بواسطة اطلاق اخبار التخيير فان قلت من البعيد
جدا ان يكون اخبار التخيير واردة على خلاف القاعدة المعمولة عند العقلاء وعندهم ان الحكم
بالتخيير انما هو فيما اذا قلنا باعتبار الامارة تعبدا من غير ملاحظة الطريقية ولازم ذلك ما القول
باعتبار الاخبار تعبدا واما القول بعدم التخيير فيما هو حجة من باب الطريقية قلنا نعم ولكن
الانصاف ان الادلة الدالة على حجية الاخبار ظهورها في كونها طرقا واقعية مما لا مجال لانكاره
فالعمل عليها لعله اقرب واما الاخذ باخبار التخيير في المقام فلا ضير في كونه تعبدا عند عدم امكان
الوصول الى الواقع كان يكون التخيير ايضا من الاصول العملية التي حكم به الشارع فيما لا دليل
على التعيين مع عدم امكان احراز الواقع كما انه لا تعقل في جعل الشارع الاخذ بالحالة السابقة
علاجا للشاك والمتحير كما لا يخفى واما مقام التساقط فيما اذا تعارض اصلان من الاصول
العملية اذا لم يكن احدهما مزيلا للاخر كاصالتي البراءة والاستصحابين كما في الشبهة المحصورة
واستصحاب طهارة الماء المتمم ونجاسة المتمم بعد الاجماع على ان الماء الواحد في السطح الواحد

لا يختلف

لا يختلف حكمه بالطهارة والنجاسة والسر في ذلك ان الاصل عبارة عن حكم ظاهري
جعله الشارع للواقعة المشكوكة في مقام علاج الشك وذلك يمتنع ان يكون في مقام التعارض
بالنسبة الى المتعارضين جميعا وبالنسبة احدهما ايضا اما بالنسبة الى الاول فلان قوله لا تنقض
وقوله ليس على من لا يعلم شيء الى غير ذلك من ادلة الاصول مرجعها الى طلب الشارع ترتيب الاثار
الشرعية على المشكوك على حسب اختلاف الموارد فترتب اثار الطهارة على الماء المتمم واثار النجاسة
على المتمم مناقض للقطع الحاصل من الاجماع على ان حكم الماء في السطح الواحد واحد وكذا القطع
بنجاسة احد الانائين مناقض جعل الشارع حكم الطهارة لكل واحد من الانائين فلا بد من
القول بعدم شمول ادلة الاصول لموارد التعارض بالنسبة الى جميع المتعارضين اخذا بالاجماع
الدال على اتحاد الحكم وبالادلة الواقعية التي تدل على وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي الموجود
بين الانائين واما من القول بعدم وجوب امتثال الاوامر الواقعية وعدم لزوم اتباع الاجماع
الموجود في محل التعارض دفعا للتناقض ولا ريب ان بعد وجود الاجماع كما هو المفروض وكذا
بعد فرض وجود الدليل الواقعي الدال على لزوم الاجتناب يمتنع عقلا تجويز عدم وجوب الامتثال
لعدم لزوم اتباع الاجماع لانه يؤول الى ايجاب شيء على الغير مع عدم ارادة امتثاله وذلك محال
عندنا فلا بد من القول بعدم شمول ادلة الاصول لموارد التعارض بالنسبة الى المتعارضين
معا واما بالنسبة الى الثاني فلان احدهما المعين دخوله تحت قوله لا تنقض بحكم لعدم ما يوجب
ذلك بعد اشتراك الاخر له في ذلك واحدهما المعين في الواقع لا يجوز ان يكون الدليل الدال على
الاصل شاملا له اذ الواقع ان احدهما طاهر والاخر نجس ولا وجه لانشاء حكم ظاهري لذلك

لذلك الواقع واحدها الغير المعين ليس فرداً ثالثاً للعام حتى يقال بان الخارج هو احدها
والداخل هو احدها الآخر والمفروض ان ذلك امر انتزاعي من ذوات الافراد وقد عرفت ان
ذوات الافراد لا يصلح لان يكون خارجة فذلك الامر الانتزاعي يلحق بمنشأ انتزاعه في ذلك
فلا يعقل ان يكون المراد من الشك المأخوذ في ادلة الاصول هو الشك الموجود في اطراف العلم
الاجمالي كما في الشبهة المحصورة فلا يصدق مورد التعارض من الحكم بتساقطهما والرجوع الى
اصل ثالث مؤخر عنهما وهل ذلك من باب التخصيص او التخصص التحقيق انه من قبيل الثاني اذ قد عرفت
ان الاصل عبارة عن علاج شرعي مجعول في مقام الشك ومرجعه الى طلب الشارع وانشائه
وخطابه ولا يتوجه خطاب الشارع الى مثل هذا المورد ومنه يظهر الفرق بين المقام وبين ما
هو من موارد التخيير فان عدم توجه الخطاب في موارد التخيير بواسطة عدم قبول المكلف
من عدم قدرته وشروط المقام حيث ان رجعه على ما عرفت انشاء حكم ظاهري ترخيصاً او غير
ذلك لا يجوز من الحكيم صدوره لاستلزامه نقض الغرض على تقدير الجعل فيهما معاً
والترجيح بلا مرجح على تقدير الجعل في احدهما فقط وعدم معقوليته في وجه آخر كما عرفت
ذلك مفصلاً فان قلت قد قرر في مقامه ان الشارع اذا طلب شيئاً فيمتنع ان يرخص في ترك
الامتثال لان ارتفاع الامر منحصر في النسخ او البداء او الامتثال والاخير مفروض الانتفاء والاولان
فاسدان ايضاً كما هو ظاهر واما اذا جعل بدلاً لما هو المطلوب فيصح الاقتناع بالبدل وترك الامتثال
بما يوجب اليقين بوقوع المطلوب فيه فنقول اذا علمنا اجمالاً بوجوب شيء مردد بين امرين فلو جوز
الشارع ترك الامتثال عن ذلك الواجب المردد يلزم ما ذكرت من اللوازم الفاسدة ولم لا يجوز ان

يجعل الشارع

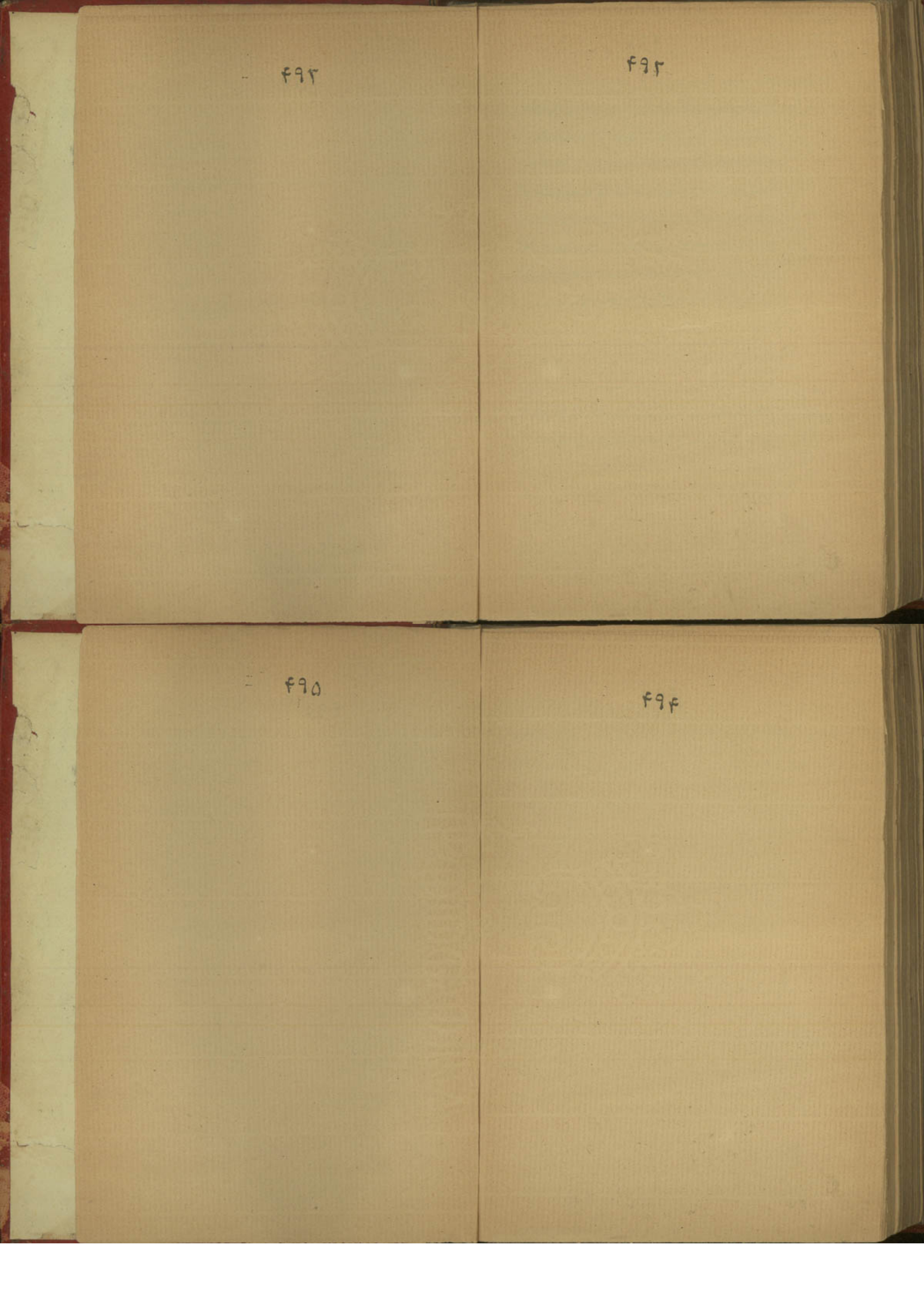
يجعل الشارع بدلاً لما هو المطلوب الواقعي في تلك الامور بان يقنع بترك بعض المحتملات
ويجوز ارتكاب البعض فيحكم بان ارتكاب احد الاناءين غير جائز بدلاً لما هو النجس في الواقع وذلك
الآخر مما لا ضير فيه كما اذن بذلك فيما اذا اشتبهت القبلة بين جهات عديدة قلت نعم وذلك
امر معقول ولكن الكلام فيما يدل على ذلك ولا يمكن ان يكون دليل ذلك دليل الاصل وتوضيح
ذلك ان مفاد قوله لا تنقض هو النهي عن عدم ترتب الآثار المترتبة على المعلوم سابقاً وكذا
مفاد قوله كل شيء مطلق مثلاً هو ترخيص عدم ترتب آثار التكليف على المشكوك وكذا قوله كل
شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه مثلاً يستفاد منه الاباحة الظاهرية للمشكوك ودليل الدال
على البدلية لابد من ان يكون مفاده بدلية احد الاطراف عن الواقع بحيث لو فرض ترك الواقع
في خلال العمل بالبدل لم يكن المكلف معاقباً كما في ادلة الدالة على ترخيص الترك فيما اذا اشتبهت
القبلة وبالجملة ففرق ظاهر بين ان يقنع الامر ببدله كما اذا قامت البينة على ان النجس هو هذا
الاناء المعين فيجب الاجتناب عنه ولا يجب عن الآخر وبين ان يجعل للمشكوك حكماً ظاهرياً في
مقام الشك علاجاً ومفاد الاصل هو الثاني ومفاد الدليل الدال على البدلية لابد وان يكون
على الوجه الاول ولا يجوز ان يكون الكلام الملقى لاحدهما منافياً للآخر نعم بعد ما بنى المكلف
على الاخذ بالعلم الاجمالي بالامتثال بجميع اطراف الشبهة يجوز جعل الطريق الى الواقع والبدل
واما الاستناد بدليل الاصل في هذا المقام فليس بسديد كما عرفت فلابد اما من القول بوجوب
الاجتناب في الشبهة المحصورة وامثالها كما هو التحقيق واما القول بجواز الارتكاب بالنسبة
الى الجميع على وجه غير رضي من حكومة ادلة الاصول بالنسبة الى الادلة الواقعية بتخصيص التكليف

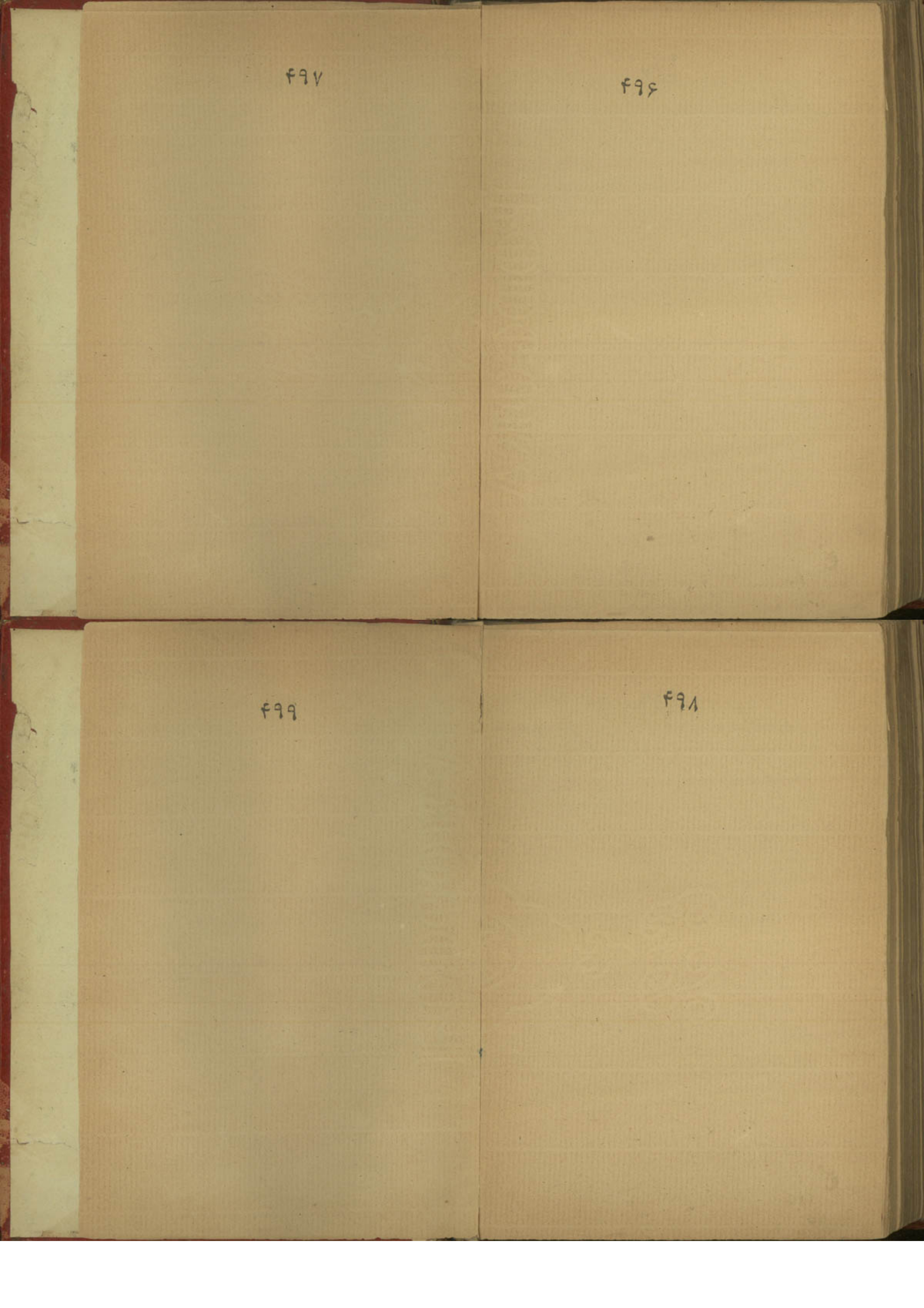
عن الواقع

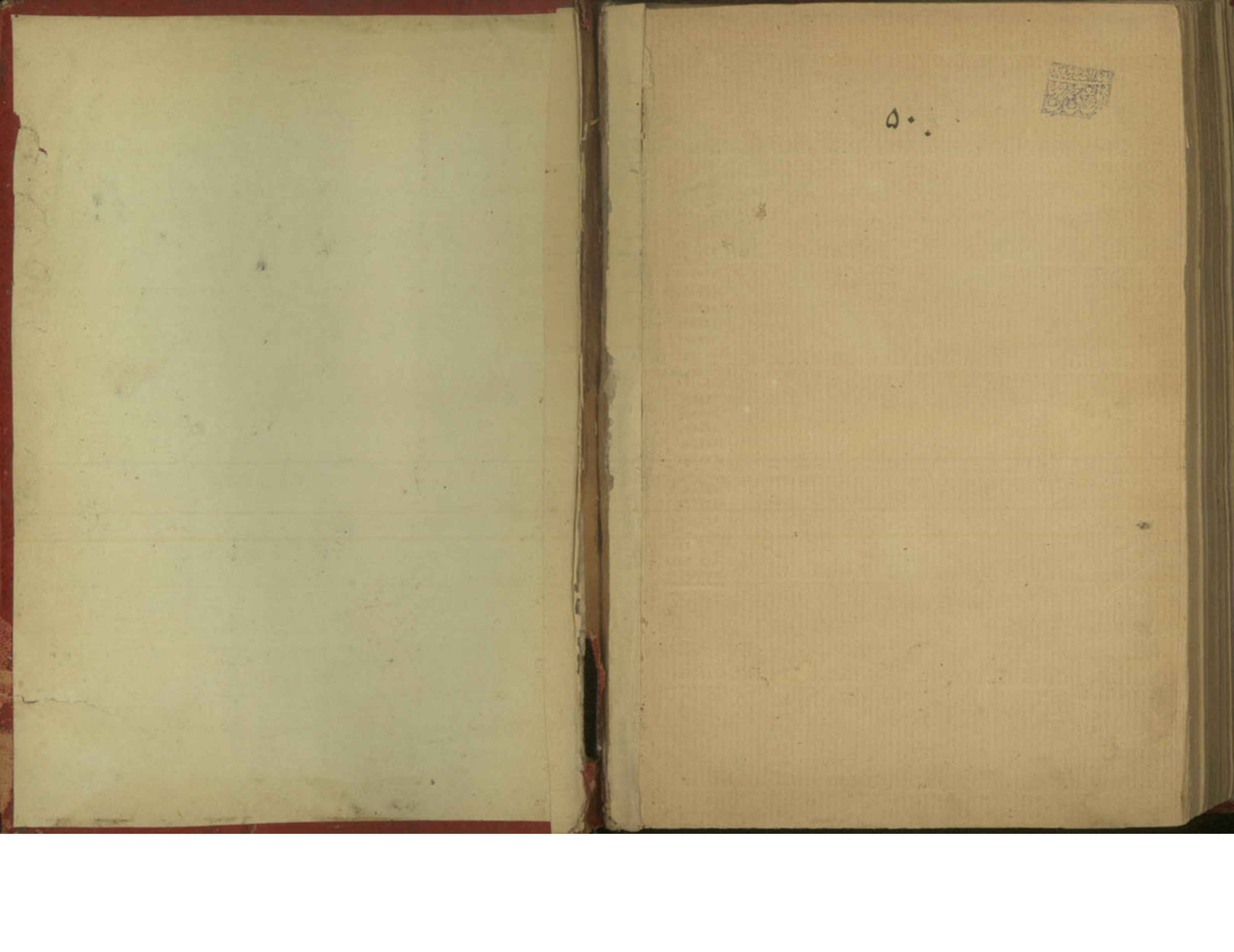
الى صورة العلم التفصيلي على ما فرغنا من ابطاله في مباحث البرائة والاحتياط من دون تفصيل
بين المقام ما ساوى لزام وبين ارتكاب الجميع فالحاصل ان حكم الاصلين المتعارضين
هو التساقط والرجوع الى اصل ثالث اما الاول فلما عرفت من امتناع ترخيص الشارع بعد
العلم الاجمالي عدم الامتثال واما الثاني فلان الاصلين وجودهما كعدمهما حقيقة في نفي الثالث
فلابد من الرجوع اليه واعلم ان ما ذكرنا من ان حكم الاصلين المتعارضين هو التساقط
انما هو فيما اذا قلنا باعتبار الاصول تعبداً واما على القول باعتبارها من باب افادة الظن
فالظاهر ان حكم الاصل لا يخالف حكم الطرق الواقعية فتدبر في المقام فلعلك تطلع على ما تركنا
اسقطناه مخافة الاطالة والله الموفق وهو ولي الهداية هداية قد عرفت فيما تقدم وجوه
التراجيح المعمولة في الادلة على وجه لا مزيد عليه كما عرفت موارد التساقط والتخيير والتوقف
فهل يجوز الاخذ بمقتضى المذكورات قبل التفحص او لابد في اعمالها من الفحص حق هو الثاني
فلا يجوز التعويل على ما يصل من وجوه التراجيح الى نظر المجتهد نعم لو علم بان بعد الفحص ايضاً لا يزيد
على ما وصل اليه نظره اولاً جاز التعويل عليه والدليل على ذلك هو بعينه ما دل على عدم جواز
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص والعمل بالاصل قبل الفحص عن الدليل والسر في ذلك هو ان الجهل
في الاحكام انما يصلح لان يكون عذراً شرعياً او عقلاً اذا لم يكن جهلاً ابتدائياً اذ مع احتمال
تحصيل العلم لا دلالة في العقل على قبح المؤاخذة عن الجاهل واما ما يرى من عدم وجوب
الفحص في الشبهات الموضوعية فهو انما تفضل من الشارع الحكيم وذلك هو الوجه في عدم معذورية
الجاهل المقصر في الاحكام اذ المراد بالمقصر هو ان لا يطلب العلم ولا يتفحص مع امكانه وبجهة

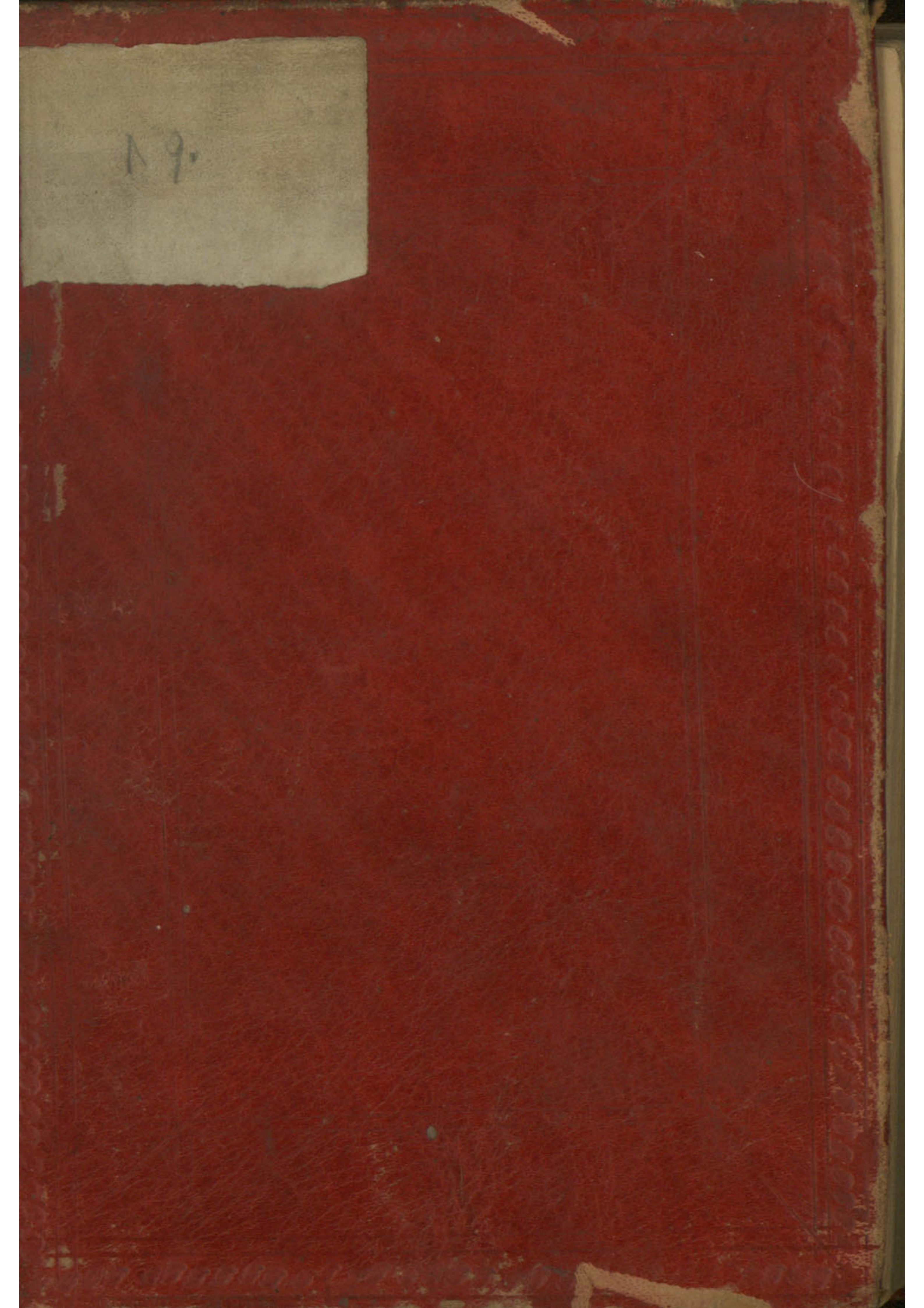
وبالجملة

وبالجملة فذلك من الامور الواضحة الجلية نعم قد يشكل في المقام من ان معيار وجوب الفحص هو العجز
عن الوصول الى الاحكام فهل العجز المعتبر هو العجز النوعي او العجز الشخصي فلو فرض ان مجتهداً مثلاً قد
عجز عن الوصول الى الواقع في واقعة لعارض خارجي كظلمة او حبس ونحوه فهل يسقط بذلك عنه الفحص
ويجوز له العمل بما يراه راجحاً او يجب عليه التقليد الظاهر هو الثاني واعتبار العجز النوعي المجتهد من امثاله
واقرانه اذ لا دليل على جواز العمل بما يترجح فيكون ملحقاً بالعامي فيجب عليه التقليد لو تعاطى
ذلك امر ظاهر في الغاية لا حاجة الى اطالة الكلام فيما هنا لك الله اعاذنا ووفقنا لما يرضيه
فيما يرضيه وجنبنا عما يسخطه بحق محمد وآله الامجاد [illegible] هذا الاستاد المحقق
نور الله شمس سماء تحقيقه ذا كمل بدر فلك تحقيقه








۱۹۰